سلسلۂ دار المصنفین
نمبر

"برکلے اور اُس کا فلسفہ"

دوم

مبادی علم انسانی

یعنی

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ جس مین مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہو کہ ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہین

از

مولوی عبد الباری، ندوی
اسسٹنٹ پروفیسر دکن کالج پونہ

باہتمام مسعود علی ندوی
معارف پریس اعظم گڈہ مین چھپکر
دفتر دار المصنفین اعظم گڈہ سے شائع ہوئی

انتساب

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون ہے
جو ملازمت کی بندشوں مین عنقا ہی، بااینہمہ جن لوگون کو معاشی مجبوریون
سے یہ بیڑی پہنناہی پڑتی ہے، اُنکے لیے اگر کوئی ارض حرم ہی تو وہ صرف
کالجون کی چار دیواری کے اندر ہے لیکن اس سرزمین کا امن و امان
بھی بہت کچھ پرنسپل کی افتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔
پیشِ نظر کتاب جس عالم اور عالم مزاج پرنسپل دکن کالج (مسٹر ایف ڈبلو
بین) کے عہد مین شروع ہوئی۔ اِس سے زیادہ امن بخش پرنسپل کا
تصور نہین کیا جاسکتا۔ لہذا یہ شدید احسان فراموشی ہو گی کہ اُردو کی یہ
خدمت صاحب موصوف کی جانب **انتساب** سے شرف اندوز نہ ہو
افسوس ہے کہ زبانِ منت گذاری آشنائے سمع محسن نہین۔ لیکن

یکیست ترکی و تازی درین معاملہ حافظ
حدیث عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی

عبد الباری

دیباچہ

برکلے کی سوانح، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک مبسوط رسالہ علحدہ لکھ چکے ہین جسکا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہئے، اور جو اُمید ہے کہ اسی کے ساتھ یا کچھ آگے پیچھے شایع ہو جائیگا، اس لئے ذیل مین صرف ترجمے کی نسبت چند باتین تفصیل سے کہنا ہین،

کسی کم مایہ زبان کے لئے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے، اس سے زیادہ اہم ہے، کوئی زبان اس وقت تک مستقل الوجود نہین کہی جاسکتی، جب تک تمام مستند زبانون کے کم از کم **کلاسکل لٹریچر** کا بیشتر حصہ اس مین فراہم نہو، ہمارے ہان اگر خود ارسطو، ڈیکارٹ، لاک اور کینٹ پیدا ہو جائین جب بھی اُردو اس وقت تک یونانی، فرانسیسی، انگریزی اور جرمن زبان سے بے نیاز نہین شمار کیجا سکتی ہے جب تک خود یونان کے **ارسطو**، فرانس کے **ڈیکارٹ** اور انگلستان کے **لاک** اور جرمنی کے **کینٹ** کے کارنامے ہماری زبان مین موجود نہون خود انگریزی ہی کو لو جس کے فرزندون مین **نیوٹن**، **ڈاروِن**، **مل**، **ہیوم**، **اسپنسر** وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطین شامل ہین، لیکن کیا اس سے انگریزی زبان **افلاطون**، **ارسطو**، **اسپنوزا**، **لبنز**، **ہیگل** سے مستغنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانے سے اگر یونانی، لاطینی، فرنچ، جرمن وغیرہ کے ترجمون کو نکال لیا جائے تو تم خود سوچو کہ اُسکی بضاعت کیا رہجائیگی اس لئے اگر اردو کو کوئی مستقل بالذات زبان بننا ہے تو اُسکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ سب سے اول دوسری زبانوں کا **کلاسکل** سرمایہ اس مین منتقل ہو جائے، جو لوگ کسی فن پر مجتہدانہ تصنیف کر سکتے ہین ان کا تو ذکر نہین، لیکن جنکی کائنات ادھر ادھر سے نوچ کھسوٹ کے مطالب کو اُلٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دینا ہے وہ اگر اس کے بجائے اپنے مذاق کی کسی مستند اور کلاسکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہون تو ہمارے خیال مین یہ بدرجہا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے مسائل تو آہی جائینگے، لیکن سب سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اُردو دان براہ راست اس کتاب اور اس کے مصنف سے واقف ہو سکے گا اور اس کے حوالہ کے لئے اجنبی زبان کی دستنگری اُٹھ جائے گی۔ باقی رہا اگر مترجم کو کہین کوئی اختلاف ہے یا کچھ کمی بیشی اور تنقید کرنا چاہتا ہے، تو اس کے لئے حاشیہ (فٹ نوٹ) اور مقدمہ مترجم کی گنجایش بہت کافی ہے، اپنا حوصلہ نکالا جا سکتا ہے،

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاسکل کتابون کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اُس ملایانہ ترجمہ کا تو نام نہ لو، جس مین حضرت مترجم **لغت** اُلٹ اُلٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہین، یہ کوئی فرضی بات نہین ہے، اُردو مین اس کی کثرت سے مثالین موجود ہین، لیکن صحیح معنی مین اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتین ہین ایک تو یہ کہ کم و بیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قایم رکھا جائے اور بس دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خبط کئے بغیر اور اُردو کے محاورے اور گرامر کو ذبح کئے بغیر جہانتک ہو سکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مخصصات اسٹائل کو محفوظ رکھا جائے اور اقل قلیل تصرف پر قناعت کی جائے،

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام **ابن رشد** نے **تلخیص** رکھا ہے اس نے خود یہی کیا ہے لیکن اس مین سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین واطمینان کے ساتھ کسی جز کی نسبت یہ نہین بتا سکتے ہین کہ اس مین کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہین، چنانچہ ایک خالص عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل **ارسطو** کی کتنی **منطق** تھی اور ابن رشد نے اس مین کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب **ہومر** کا انگریزی مین ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد دی لیکن کہا کہ "مسٹر پوپ" اس کو تم ہومر نہ کہو[۱]"، ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے۔ کہ اگرچہ ہر کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ فلسفہ یا کچھ اور، لیکن ضمناً اس مین بہت سی ایسی باتین آجاتی ہین، جو آگے چل کر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ کے لئے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہین، مثلاً فلاطون کے **مکالمات** کو لو کہ ان مین اس کے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ وحکما کے افکار بعض تاریخی چیرون اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات واخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے اب اگر کوئی شخص اس کا احتیاط سے ترجمہ نہ کرے، اور بعض باتوں کو اصل موضوع سے بے تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھکر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر وتبدل کر دے تو ان بیسیوں ضمنی فوائد کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے،

پھر اگر ایک شخص مین تطویل یا تکرار واعادہ کی عادت ہے مثلاً **لاک**۔ یا انشا پردازی پر قدرت نہین حاصل مثلاً **اسپنسر**، یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً **مل**، تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دین، اتنا ہی نہین بلکہ اسٹائل

---

[۱] انسایکلوپیڈیا ذکر پوپ،

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسٹائل اور بعض اور اندرونی شہادتون
کی بنا پر جرمنی کے بعض محققین **فلاطون** کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہین
سمجھتے۔ہم کو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ اگر فلان شخص خود اُردو مین لکھتا تو اس کا اسلوب
تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قایم رکھنا چاہئے، ظاہر ہے کہ **مل** جب انگریزی مین
ہکسلے یا **لیوس** کا اسٹائل نہین رکھتا تو اردو مین بھی وہ **شبلی** یا **نذیر احمد** نہ ہوتا
لہذا ہم کو کیا حق ہے کہ **مل** کو **ہکسلے** یا **شبلی** کے قالب مین ڈھال دین، اسکو بھی جانے دو
ایک شخص نو منشقی یا کسی اور وجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین
نہین کرا سکتا، یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی مین استعمال کرکے غلط فہمی اور
گنجلک پن پیدا کر دیتا ہے، مثلاً خود **برکلے** ہی کو لو کہ اسکی نظریہ **رویت** اور مبادی کی
نسبت لوگون کو طرح طرح کی غلط فہمیان ہوئی ہین جسکے متعدد اسباب بیان کئے جاتے ہین
جنمین سے ایک یہ ہے کہ لفظ **تصور** (آئیڈیا) کو اس نے مختلف و متضاد معانی مین استعمال کیا
ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال برتا ہے، وغیر ذالک، اب ایک مترجم
کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتون کو قایم رکھے تاکہ خالص اُردو دان **برکلے** پر کسی شخص کی
تنقید پڑھکر ان الزامات کی صحت و خطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے
ہم زبانون کو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستغنی بنا سکتا ہے، اس مین کوئی
کسر لگی نہ رکھے ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جملہ یا ٹکڑا صاف طور پر نہین سمجھ مین آتا ہے تو اسکو
نظر انداز کر جانے یا اپنے قیاسی معنی پہنا دینے سے یہ کہین بہتر ہے کہ بے سمجھے لفظی ترجمہ کر کے
چھوڑ دے اور فٹ نوٹ مین اس کا ذکر کر دے،

انگریزی کے بااحتیاط اور ذمہ داری کا خیال رکھنے والے مترجمین تو کہنا چاہئے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹانا بڑھانا، جائز نہین رکھتے، اگر کسی لفظ کے لئے انگریزی کا موزون لفظ نہین ملتا تو اس کو چھوڑ یا بچا نہین جاتے، بلکہ برا بھلا ترجمہ کرکے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادف الفاظ لکھدیتے ہین، اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہین کھلتا تو اُسکی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی مین کرتے ہین اور اصل مین حذف و اضافہ کے بجائے نہایت کثرت سے حواشی لکھدینا زیادہ پسند کرتے ہین ارسطو کی کتاب السیاستہ کتاب الاخلاق، رسائل مابعد الطبیعیات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگارون نے یہی کیا ہے تاریخ و فلسفہ وغیرہ کا تو مذکور ہی کیا، انوار سہیلی، جیسی قصہ کہانیون کی کتابون تک مین یہی التزام پیش نظر رہتا ہے حالانکہ ترجمہ سچ پوچھو تو بے کافی حذف و اضافہ کے بامحاورہ انگریزی مین ناممکن ہے، لیکن چونکہ ان ترجمون کے ذریعہ سے انگریزی انشاپردازی کی تعلیم نہین مقصود ہوتی اس لئے وہ سرتاسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہین، اس کا ادنی نفع یہ ہے کہ فارسی زبان سے ایک قطعاً نابلد انگریزی دان نہ صرف انوار سہیلی کے حکمت آموز قصون سے واقف ہو جاتا ہے بلکہ اس عہد اور اس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقایق اخلاق کی داد دے سکتا ہے جو دلچسپ حکایات کے اندر پنہان ہین بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی طرح راے قایم کرسکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان مین مطالب کی ادائیگی کے لئے تنوع اور وسعت پیدا ہوتی ہے اس مین کلام نہین کہ ایک زبان کے تمام محاورے و اسالیب دوسری زبان نہین قبول کرسکتی، لیکن پھر بھی کم و بیش ایک معتدبہ حصہ منتقل ہوکر چل ہی جاتا ہے جس کا فیصلہ خود زبانون کا قانون انتخاب طبیعی کرلیتا ہے، جو محاورہ یا طرز ادا کسی زبان کی

ساخت کے لئے ملایم ومناسب ہوتا ہے وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنا لیتا ہے، باقی
از خود متروک ومردود ہو جاتے ہین، اس ردوقبول کا فیصلہ کوئی شخص واحد نہین کر
سکتا خصوصًا اس حالت مین جب کہ کوئی زبان اپنے **دورِ وضع** مین ہو۔ یعنی ہنوز نا مکمل
اور بن رہی ہو جیسی کہ خود ہماری اُردو ہے،

غرض ان متعدد اور مہمات فوائد کی بنا پر **مبادی** کے لئے ہم نے تلخیص نہین، بلکہ ترجمہ
کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اسکی بدولت نہ صرف کتاب کی قبولِ عام سے محرومی کا اندیشہ
تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات مین چند در چند کا اضافہ ہو گیا، جسکا اندازہ سبکساران ساحل کسی
طرح نہین لگا سکتے لیکن اسکو کیا کیجئے کہ ہمارا نصیب العین ہی الٹا تھا۔ **ع**

مجوب من است آنچہ بنزدیک تو زشت است

ہم اپنے کو اُسی حد تک کامیاب سمجھتے ہین جہانتک **برکلے** کے اصلی خط و خال محفوظ
رکھنے مین کامیابی ہوئی ہے، ہم نے یہ نہین کیا ہے کہ اصل کتاب مین کاٹ چھانٹ کر مجمل کو
مفصل یا مبہم کو واضح بنا دیا ہو، جہان بیجا تطویل و تکرار نظر آئی ہو۔ اسکو حذف کر دیا ہو، جہان
بیان مین پراگندگی ہو وہان ترتیب پیدا کر دی ہو یا جہان مطلب مین اُلجھاؤ ہو، وہان سلجھانے مین لگ
گئے ہون، بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شارح کے فرائض
شارح کیلئے رہنے دیئے گئے ہین، البتہ جا بجا بعض باتون کو فٹ نوٹ مین کھول دیا گیا ہے،
کہین کہین قوسین مین بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ بڑھا دیا گیا ہے

با اینہمہ دو باتون کا اعتراف ضروری ہے، ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض
انتہائی محتاط مترجمین ایک ایک لفظ مین احتیاط برتتے ہین، وہ ہم سے نہین چل سکی جسکی وجہ
خواہ ترجمہ نگار کا عجز جانیئے یا زبان ترجمہ (اُردو) کی کم بضاعتی، ہماری احتیاط کا دائرہ

جملون یا فقرون سے بڑھکر **لفظون** تک وسیع ہوسکا ہے یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف و اضافہ تو شاید ہی کہین ہو لیکن الفاظ کا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ کے بعض جزئی نقائص ایسے ضرور رہ گئے ہین۔ جو باوجود ان شدید پابندیون کے بھی دور کئے جاسکتے تھے جس کا سبب بعض پرائیویٹ مجبوریون کی جلد بازی تھی لیکن اگر ہماری زندگی مین اُردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشاءاللہ ان نقائص کا ازالہ ہوجائیگا،

مصطلحات | اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے کئے اور بھی سنگلاخ ہوجاتی ہے، گو مبادی مین سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہین، لیکن چونکہ اُردو ابھی معقولات خاصکر الٰہیات سے برائے نام ہی مانوس ہے، اس لئے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہین، ہم نے، کہنا چاہئے کہ تمام وہ الفاظ جن کے ترجمہ مین کچھ اشکال معلوم ہوا یکجا کر دیئے ہین، ان مین بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہین، یون تو مصطلحات کے بنانے مین طرح طرح کی دشواریان سامنے آتی ہین جسکا تجربہ رکھنے والون کو اچھی طرح اندازہ ہوگا لیکن ہمکو ایک دقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے، یعنی یہ کہ موزون سے موزون اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈھ نکالو، جملہ کی ساخت مین بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو، زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بارہا ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی مین معلوم ہوتا ہے وتنا کھلا ہوا ترجمہ مین خود مترجم کو نہین آتا، اس کی بڑی وجہ ہمارے خیال مین صرف ایک ہے، اور اس کا اصلی چارہ کار بھی ایک ہی ہے، اصطلاح فی نفسہ اگر بھونڈی اور ناموزون بھی ہو لیکن اگر پیہم استعمال سے منجھ جائے تو قدرتاً جملہ پڑھتے ہی ذہن مفہوم کی طرف دوڑ جاتا ہے اور فوراً وضاحت کے ساتھ بات سمجھ مین

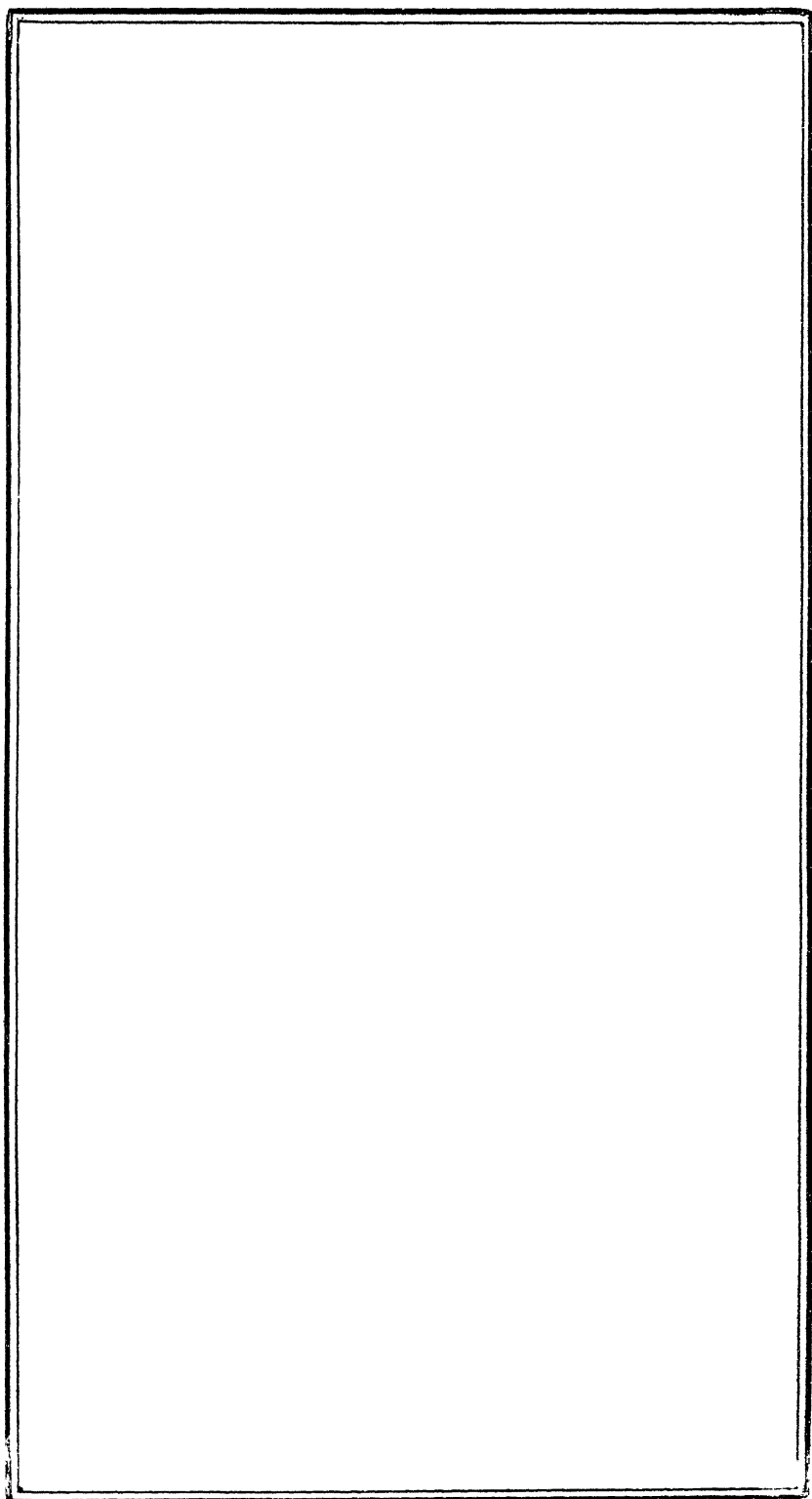
آجاتی ہے، اس لیے جب تک علوم کی کتابین درسیات (ٹکسٹ بک) کی طرح نہ پڑھی پڑھائی جائینگی، اور ممارست استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اسوقت تک خالی تراجم وتالیفات کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد مین کامیابی نہین ہوسکتی، اُردو مین سیکرون بلکہ ہزارون علمی واصطلاحی الفاظ پیدا ہوچکے ہین، مگرچونکہ ہزارون مین کوئی ایک آدمی عمر بھر مین کہین ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتون مین شریک ہوتا ہے جنمین یہ الفاظ رائج ہون، اس لئے انکی اجنبیت کا ہنوز روز اول ہے، برخلاف اس کے اقلیدس کو لو جس مین بہت سے اصطلاحات ایسے ہین کہ غیر عربی دان دو چار مرتبہ کی تکرار مین بھی ٹھیک تلفظ نہین ادا کرسکتا، لیکن اُردو مدرسہ مین جاکر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی الفاظ کی طرح وہ زبانون پر چڑھی ہوئی ہین، ہر لڑکا بے تکلف بولتا اور سمجھتا ہے،

اُردو زبان جس ڈھڑے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت کے لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متبائن ہے کہ خود انگریزی کے الفاظ و اصطلاحات اس مین بہت ہی کم کھپ سکتے ہین. اس لئے چارناچار ہمکو تمامتر عربی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد مل جاتی ہے، لیکن یہ کوئی نقص یا ننگ نہین ہے، ہر زبان کو کم وبیش یہی کرنا پڑتا ہے، حضور صاحب وہ دور وضع مین ہو عربی اور فارسی کا اُردو سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا انگریزی سے البتہ ہماری مصیبت اس لئے زیادہ بڑھجاتی ہے کہ علوم وخیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے ہین اور الفاظ واصطلاحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ سے ابھی اچھی طرح آشنا نہین، برخلاف اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت الفاظ بھی دیئے ۔ جیسے مل گئے، اسی طرح جرمن اور فرانسیسی سے علوم وفنون کی انتقال کے ساتھ

وہین سے سیکڑون ہزارون الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کرلیتی ہے چنانچہ
اگر تم انگریزی کی ڈکشنری سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرنچ سے مستعار سرمایہ کو نکال لو،
تو شاید اسکی کائنات ایک ثلث بھی نہ رہجائیگی، غرض جب اُردو نے افسانے اور شاعری
سے آگے قدم بڑھایا ہے، تو عربی، فارسی اور کہین کہین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات
کے لینے مین تو مطلق نہ جھجکنا چاہئے، البتہ چند باتون کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح
وضع کی جائے تا بہ امکان ایسی ہو کہ اُسکے مشتقات خود اسی سے بن جائین، دوسرا لفظ
نہ تلاش کرنا پڑے، (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لئے جو مخصوص ساخت اُردو مین چلگئی
ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظون کے لئے اسی ساخت کو قایم رکھنا چاہئے، مثلاً یات
علم کے لئے اور یت ازم“ کے لئے اخلاقیات (اتھکس)، اور ثنویت (ڈولزم) وغیرہ
کی صورت مین (۳) جو الفاظ کسی پیش رو نے پیدا کردئیے ہین جب تک کوئی خاص
نقص نظر نہ آئے، انہی کو استعمال کرکے رواج دینا چاہئے،

لیتھو پریس کے سئیات کی عذر خواہی تو بیکار ہے، احباب **شبلی اکاڈمی** کی کرمفرمائی
اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیوں سے خالی نہین کہین کہین تو عبارت بالکل
مہمل اور مطلب خبط ہوگیا ہے،

عبد الباری ندوی

مارچ ۱۹۱۸ء، دکن کالج پونہ

دیباچہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہون، اس پر مین نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور وفکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایان ہین، جسکا، جاننا بے سود نہ ہوگا خصوصاً اون لوگون کے لئے جنکا دماغ تشکیک سے زہر آلود ہوگیا ہے یا جو لوگ روح کی **فطری ابدیت**، خدا کے **وجود** اور اسکے **غیر مادی** ہونے پر حجت قطعی یا برہان کے طالب ہین چاہے یہ سودمند ہو یا نہو میری قناعت وتسکین کے لئے صرف اتنا کافی ہے، کہ پڑھنے والا ناطرفداری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے، کیونکہ جو کچھ مین نے لکھا ہے اسکی کامیابی کے ساتھ اِس سے زیادہ مجھکو تعلق نہین، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے، اِس غرض سے، کہ اِس مقصد کامیابی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اُس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لئے درکار ہے، اس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہین، کہ اگر ان کو الگ کر کے دیکھا جائے تو انکی نہایت غلط تعبیر کی جاسکتی ہے، جس کا کوئی علاج نہ تھا، اور ان سے نہایت مہمل نتائج نکالے جاسکتے ہین، جو پوری کتاب پڑھ جانے پر نہین نکلتے، اسی طرح، اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو پوری کتاب پڑھ جائیے، لیکن رواروی اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور اغلب ہے، کہ میرے منشا اور مفہوم کے سمجھنے مین غلط فہمی واقع ہو، لیکن جو شخص سوچ سوچ کر پڑھیگا مین فخر سے کہتا ہون، کہ وہ شروع سے آخر تک اس کتاب کو صاف اور واضح پائیگا، رہی یہ بات کہ ذیل مین جو خیالات پیش کئے جانے والے ہین، اُن مین بعض نہایت عجیب اور انوکھے معلوم ہون گے، تو مین اُمید کرتا ہون، کہ اِس کے لئے مجکو کسی اعتذار کی ضرورت نہین ہے کیونکہ جو شخص کسی برہانی صداقت کو صرف اس بنا پر رد کر دیتا ہے، کہ وہ بدعت و اختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا چاہیے کہ ایسا آدمی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم و حکمت سے اس کو بہت کم مس ہے، میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کہدینا مناسب تھا، تا کہ، اگر ممکن ہو، تو اس جماعت کی شتاب کارانہ ملامتون سے بچ سکوں، جو کسی راے اور بات کو پوری طرح سمجھے سے پہلے ہی اس کی تحقیر کرنے لگتے ہین،

——— <- • -> ———

مقدمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی ہے عقلیات وحقایق کے مطالعہ کا، اِس بنا پر بجا طور سے یہ
یہ توقع کیجاسکتی ہے، کہ جن لوگون نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصّہ اس مین صرف کیا ہے
اون کے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت میسر ہوگی، اُن کا علم زیادہ روشن اور جلی ہو گا، اور
اور دوسرون کی بہ نسبت اُن کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہو گا، لیکن
واقعہ یہ ہے، کہ جاہل اور معمولی سمجھ کے آدمی، جو راستے گلی مین چلتے پھرتے نظر آتے ہین
اور جنکی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور دماغی انتشار
سے آزاد ہوتے ہین، اُن کو روزمرّہ کی چیزون مین کوئی شئے ناقابل توجیہ اور عسیر الفہم
نہین معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت مین کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی
شکایت نہین ہوتی، اور اس لئے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہین لیکن
جیسے ہی حسی اور طبعی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہو کر کسی برتر اصول یعنی عقل کی،
روشنی مین ہم چیزون کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہین، تو جن چیزون کی نسبت خیال
تھا کہ اچھی طرح سمجھی ہوئی ہین، ان کی بابت ذہن مین ہزارون شبہات و توہمات پیدا،
ہو جاتے ہین حواس کی لغزشین اور خطائین ہر جانب سے بے نقاب نظر آنے لگتی ہین
اور جب عقل وقیاس سے ان حواسی لغزشون کی تصحیح کی کوشش کرتے ہین تو ناداستہ
طرح طرح کی دشواریون اور تناقضات مین مبتلا ہو جاتے ہین، اور جس نسبت سے غور

دتامل بڑھتا جاتا ہی اسی نسبت سے اِن دشواریون مین اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہانتک کہ آخر
کاان پیچیدہ حیرانیون مین سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو وہین پاتے ہین، جہان تھے، یا اُس سے
بھی بدتری مین، اور ناچار تشکیک کے دامن مین پناہ لیتے ہین،

۲- اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ جن چیزون کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے
وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہین، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا قصور ہے، اور وہ فطرتاً حقایق رسی
کے ناقابل ہے، خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے پاس قوتین بہت کم ہین، اور جو کچھ ہین ان
سے فطرت کا منشا محض زندگی کی حفاظت اور مسرت ہے، نہ کہ چیزون کی ساخت
اور کنہ کا انکشاف، اس کے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اس لیے جب وہ
ایسی چیزون سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابل تحدید ہین، تو کچھ
تعجب کی بات نہین کہ ایسے مستحیلات و متناقضات مین پھنس جاتا ہے، جن سے رہائی
ناممکن ہو جاتی ہے، کیونکہ نامحدود شئے کی حقیقت ہی مین یہ داخل ہے، کہ محدود شئے کی
گرفت فہم مین نہ آسکے،

۳- لیکن شاید اپنی ذات کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قویٰ کے غلط
استعمال کے بجاے سارا الزام اُن کے نقص و ضعف کے سر تھوپ دیا جائے، کیونکہ
یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اُصول سے ٹھیک ٹھیک نتایج نکالے جائین، تو
وہ کبھی کبھی ایسے عواقب تک منتہی ہون گے جنکا اثبات اور باہمی تطابق ناممکن ہو ہمکو
یقین کرنا چاہئیے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اِس سے بہت زیادہ
فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزون کے علم و انکشاف کی قوی خواہش پیدا کردے،
جو ہماری پہنچ کے باہر ہین، ایسا کرنا عادتِ خداوندی کے سراسر خلاف تھا، کیونکہ جب

اپنی مخلوقات میں کوئی خواہش ودیعت کرتا ہے، تو ساتھ ہی اُس کے استغنا اور تسکین بخشی کے وسائل بھی مہیا کر دیتا ہے، جنکا اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی ناکامی نہین ہوسکتی، بہ حیثیت مجموعی مین یہ خیال کرنے پر مجبور ہون، کہ اگر سب نہین، تو بہت بڑا حصّہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایۂ دلچسپی اور حقیقی علم کے لئے سنگ راہ رہی مین، خود ہمارا زائیدہ ہے، پہلے ہمنے اُن اصولی باتون کو معلوم کرنے کی گرد اٹھا دیا پھر شکایت کرتے ہین کہ کچھ دکھائی نہین دیتا،

۴- لہٰذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اُصولی باتون کو معلوم کرنے کی کوشش کرون، جنہون نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلا رکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب مین موجب تناقص مین، یہان تک، کہ عاقل ترین انسانون نے بھی یہ فیصلہ کر لیا ہے، کہ ہماری قوتون کی خلقی بلادت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کیلئے ناقابل علاج ہے پس علم انسانی کے مبادی اولیہ کی تحقیق اور ہر پہلو سے اُن کی چھان مین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت جانفشانی کا پورا پورا حقدار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہین، کہ وہ مشکلات وعوائق جو حقیقت جوئی کی راہ مین حائل اور ذہن کے لئے، باعث پراگندگی ہین، ان کا منشا خود چیزون کی تعقید وتاریکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہین ہے جتنے وہ غلط اصول جن پر ہم اڑے ہین اور جن سے رہائی حاصل کیجا سکتی ہے،

۵- یہ خیال کر کے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے آدمی اس باب مین ناکام رہے ہین، ہمارا تہیہ اور بیش نہاد نہایت مشکل اور بہت نسکن نظر آنے لگتا ہے، تاہم مین بالکل مایوس نہین، کیونکہ بہتر ترین راے کا ہمیشہ صائب

تریں ہونا ضروری نہین، ساتھ ہی ایک شخص جو نصیر النظر ہے چیزون کو زیادہ نزدیک کر کے دیکھنے پر مجبور ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس قریبی ملاحظہ و معائنہ سے اُس کو دیکھ لے جو کسی بہتر نگاہ سے بچ گئی،

۶۔ آیندہ مباحث کو آسان اور قریب الفہم بنانے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیداً کچھ **زبان کی ماہیت اور اس کے سوءِ استعمال** کی نسبت بیان کردیا جائے لیکن اس کی توضیح مین اپنے اصل بحث کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُس شئی کا ذکر کرتے ہین جو علی العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہے وہ یہ اعتقاد ہے، کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصور مجرد قایم کرسکتا ہے، جو شخص فلاسفہ کے نوشتجات اور مناجات سے ناواقف محض نہین ہے، وہ قطعاً اعتراف کریگا، کہ ان کا ایک بڑا حصہ ان ہی تصورات مجردہ سے متعلق ہوتا ہے، زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کئے جاتے ہین، جنکو ہم منطق، مابعد الطبیعیات یا علم عالی سے تعبیر کرتے ہین جس مین بمشکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجردہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہو،

۷۔ اتنا سب مانتے ہین، کہ چیزون کے صفات اور کیفیات خارج میں ایکدوسرے سے الگ اور قایم بالذات نہین پاتے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شئے مین ملے جلے اور خلط ملط ہوتے ہین لیکن یہ کہا جاتا ہے، کہ ذہن مین اسکی قابلیت ہے، کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفتون سے جن کے ساتھ وہ خارج مین مخلوط ہے جدا کرکے مجرد طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اس طریقہ سے اپنے ضروریات کیلئے تصورات مجردہ

پیدا کر لیتا ہے، مثلاً تم ایک چیز ممتد، رنگین اور متحرک دیکھتے ہو اب ذہن اس مخلوط اور مرکب تصور کو بسیط اجزاے ترکیبی مین تحلیل کرکے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسرون سے الگ کرکے، امتداد، رنگ، اور حرکت کا علٰحدہ علٰحدہ تصور مجرد قایم کر لیتا ہے، یہ مطلب نہین کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہی بلکہ مقصد صرف اتنا ہے کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجرید کے ذریعہ سے رنگ کا تصور امتداد سے اور حرکت کا تصور رنگ و امتداد دونون سے جدا کرکے منفصل طور پر قائم کر سکتا ہے،

۸- تجرید کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ خاص خاص جزئی امتدادات مین جن کا حواس کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے جو تمام افراد مین یکسان طور پر موجود ہے اور دوسری مختص جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اُس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصور بنا لیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم جو ان سب کو حاوی ہے اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کرکے جو مختلف رنگون کے باہمی امتیاز کا باعث ہین صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھکر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصور مجرد باندھ لیتا ہے جو نہ سرخ ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور متعین رنگ، پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اس شکل سے جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جزئیہ اور مراتب سرعت و بطوء سے مجرد کرکے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصور اخذ کر لیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیاتِ حرکت کو شامل ہوتا ہے،

۹- جس طرح ذہن مین اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کیفیات کو الگ الگ

کرکے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصور مجرد حاصل کرلیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل سے، ایسی کثیر الاجزا چیزوں کے بھی تصورات مجردہ پیدا کرلیتا ہے، جن مین کئی کئی صفات مشترک ہین، مثلاً زید، عمر، بکر، وغیرہ کو دیکھتے ہو، کہ وہ شکل وصورت کے بعض خصوصیات مین ایک دوسرے سے مشابہ ہین، اب ذہن صرف اُس مشترک اور متشابہ حصہ کو لے لیتا تھا، جو سب مین یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام ان احوال وکوائف سے قطع نظر کرلیتا ہے، جن سے انفرادی تخصیص وتعین پیدا ہوتا ہے،

اس طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے لفظوں مین انسانیت یا ہیئت انسان کا تصور مجرد حاصل کرتے ہین، یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اس تصور مجرد مین رنگ بھی شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہین ہوسکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید ہے نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہے ہی نہیں، جو تمام انسانون میں مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجرد مین قدوقامت بھی شامل ہین، لیکن نہ یہ دراز ہے، نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قدوقامت جو ان سب سے منزہ ہے۔ یہی حال باقی صفات وکیفیات کا بھی ہے۔ اس سے آگے بڑھو، تو ایک اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب نہیں لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ ہے، اب ذہن اُن چیزون کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ مختص ہیں اور صرف اُن چیزون کو لے کر، جو تمام جاندارون مین مساوی طور پر پائی جاتی ہیں حیوان مطلق کا تصور پیدا کرلیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند، پرند، حشرات الارض اور مچھلیوں وغیرہ کے لاتعداد اور گوناگون اصناف سے مجرد ہوتا ہے، اس تصور حیوان کے اجزاے ترکیبی یہ ہین:- جسم، زندگی، احساس اور حرکتِ ارادی جسم

سے مراد کسی خاص شکل و صورت کا جسم نہین ہے کیون کہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل وصورت کے نہین ہیں، نہ اس جسم کے لئے بال، پر، یا فلس وغیرہ سے مستور یا برہنہ ہونے کی قید ہے، کیون کہ یہ چیزین خاص خاص جانورون کے امتیازی لوازم ہین اسلئے تصور مجرد کے مرتبہ مین نظرانداز ہوجاتے ہین، اسی طرح حرکت ارادی مین بھی چلنے، اڑنے یا رینگنے کی تخصیص نہین لیکن، باوجود ان سب قیود سے معرا ہونے کے ہے یہ حرکت ہی، البتہ یہ تصور کرنا آسان نہین، کہ کیسی حرکت ہے،

۱۰- اور لوگ تجرید تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہین، یا نہین، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہیں، البتہ اپنی نسبت یہ کہہ سکتا ہون، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے، جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزون کا تخیل کرسکتا ہون جو کبھی احساس کی وساطت سے علم مین آچکی ہین نیز ان کو مختلف صورتون مین ذہن کے اندر تحلیل وترکیب دلیکتا ہون، یعنی ایک ایسے آدمی کا تخیل کرسکتا ہون، جس کے دو سر ہون، یا اوپر کا حصہ آدمی کا ہو باقی دھڑ گھوڑے کا، ناک آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کرسکتا ہون، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کیلئے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح انسان کا جو تصور مین قائم کرتا ہوں، اُس کو بھی سفید، سیاہ، گندمی، مستقیم، ہجنی، لمبا، ناٹھا، میانہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہئے مین اس عجیب تصور مجرد کے حاصل کرنے میں، جسکی اوپر تشریح ہوچکی ہے شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہین کامیاب ہوسکتا، بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لئے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصور مجرد پیدا کرسکون، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز ہو نہ سست نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصورات کے بارے مین بھی بعینہ

یہی حال ہے، ہان بات کو زیادہ صاف کر دینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہون کہ ایک معنی مین مین بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہون، وہ یہ کہ ایسے اجزا یا صفات کا ایک دوسرے علٰحدہ تصور کر سکتا ہون جو گو خارج مین متحد ہی ہو کر پائے جاتے ہین تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہین ہے، لیکن مین اس امر کا قطعی منکر ہون کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصور کر سکتا ہون، جبکا واقعتہً خارج مین انفصالی وجود ناممکن ہے، با یہ کہ مین افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصور اخذ کر سکتا ہون جسکا اوپر بیان ہوا، اور یہی دو، موخرالذکر تجرید کی صحیح صورتیں ہین، یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہین کہ اکثر آدمی اعتراف کرین گے، کہ اس باب مین میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہے انسانون کا وہ سوادِ اعظم، جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجرید تصورات کا دعویٰ نہین کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلا محنت شاقہ اور مطالعہ کے نہین حاصل ہو سکتا، لہذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلیٰ التعلیم کے ذہنون تک محدود ہے،

۱۱- اب مین ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہون، جو نظریہ تجرید کی حمایت مین پیش کئے جا سکتے ہین، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کرون گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم رائے کے قبول کرنے پر مائل کرتے ہین، یہ سمجھکر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک مستحق عظمت مرحوم فلسفی[1] نے، ان کو بہت زیادہ عظمت دی ہے، وہ کہتا ہے "تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا منشا ہے، اور ایسا تفوق ہے جس کو

---

[1] لاک مراد ہے،

حیوانی قوی کسی طرح نہین حاصل کر سکتے کیونکہ ان بین تصورات کلیہ کیلیے کلی علامتون کے استعمال کا مطلقاً پتہ نہین چلتا جس سے معقول طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہین، کہ وہ تجرید یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہین رکھتے، کیون کہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال کر سکتے ہین، نہ کسی اور قسم کی عمومی علامتون کا، ذرا آگے چل کر پھر کہتا ہے "اسی بنا پر مین یہ خیال کرتا ہون، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی ہے اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو ان کو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے، اور بالآخر اتنا وسیع بُعد اور فصل قائم ہو جاتا ہے، اگر حیوانات محض ایک کل نہین ہین، اور ان کے ذہن مین کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہین، تو ہم اس کا انکار نہین کر سکتے کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہین، میرے نزدیک جس طرح یہ عیان ہے، کہ حیوانات حس رکھتے ہین اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہین ہے کہ اِن مین سے بعض کے اندر خاص خاص مثالون مین فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر و استدلال محض تصورات جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان تنگ حدود سے آگے قدم نہیں بڑھا سکتے" (فہم انسانی[1]، کتاب ۲، باب ۲، بند ۱۰، اور ۱۱) مجھکو اس بارے مین اس عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ حیوانی قوی کسی طرح عمل تجرید کی صلاحیت نہین رکھتے، لیکن اگر یہی کمی حیوانات کی خصوصیت ممیزہ ہے، تو مجھکو اندیشہ ہے کہ انسانون کی بہت بڑی تعداد کو بھی ان ہی مین شمار کرنا پڑے گا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے پر جو دلیل یہان قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتون کا استعمال نہین پاتے، جو اس فرض پر مبنی ہے کہ الفاظ کا استعمال تصورات کلیہ کی موجود گی

---

[1] لاک کی مشہور کتاب ہیومن انڈر اسٹینڈنگ مقصود ہے،

پر دلیل ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انسان جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہے اپنے تصورات
مین تجرید و تعمیم پیدا کرسکتا ہے، یہ امر، کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا اور ماحصل ہے
ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہوجاتا ہے جہان وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہے،
"جب کہ تمام موجودات جزئی ہین تو ہم کلی الفاظ تک کیون کر پہنچتے ہین"، جواب یہ ہے
"الفاظ کلی اس لیے پیدا ہوجاتے ہین، کہ وہ تصورات کلی کی علامت ہوتے ہین"
(فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بند ۶)، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ لفظ مین عموم اور کلیت
اس لیے نہین آتی، کہ وہ مجرد اور کلی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لئے کہ وہ بہت
سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے جن مین سے بلا تخصیص، وہ کسی ایک کی جانب
ذہن کو متوجہ کرسکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے، کہ حرکت کا تغیر قوت کے دباؤ کے
مناسب ہوتا ہے، یا جس چیز مین امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس مین شک نہین
کہ ان قضایا سے عام حرکت و امتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نہین نکالا
جاسکتا، کہ ان سے ہمارے ذہن مین ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک سے
الگ یا خاص جہت اور درجہ، سرعت، بطوء کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے، کہ کسی ایسے مجرد
اور کلی امتداد کا تخیل قائم کیا جائے، جو نہ خط ہو، نہ سطح، نہ جسم، نہ بڑا، نہ چھوٹا، نہ سیاہ
نہ سفید، نہ سرخ نہ کسی اور خاص رنگ کا، مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ حرکت کا
جو تصور جزئی بھی ہم لین، خواہ سریع ہو یا بطئی، عمودی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس
شے مین ہو، ہمارا مذکورۂ بالا اصول موضوعہ ہر حال مین صحیح اور قائم رہیگا، جیسا کہ دوسرا
حکم ہر جزئی امتداد کے لیے ثابت ہے خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے خواہ اسکی
شکل و مقدار یہ ہو، یا وہ،

۱۲ پہلے اس پر غور کرنا چاہیے، کہ تصورات مین تعمیم اور کلیت کیون کر پیدا ہوتی ہے پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہین، کہ کلی الفاظ کس طرح بنتے ہین، اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہئے، کہ مین مطلقًا تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہین ہون، بلکہ صرف کلیات مجردہ کو تسلیم نہین کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات درج کئے ہین، اور جن مین تصورات کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تر اسی عمل تجرید کے فرض پر مبنی ہین جسکا بیان آٹھوین اور نوین "بند" مین گذر چکا ہے، اب اگر ہم اپنے لفظون کو بامعنی بنانا چاہتے ہین اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہین، جن سے ذہن مین کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو مجھکو یقین ہے کہ اس بات کا ہمکو اقرار کرنا پڑیگا، کہ جو تصور بجائے خود جزئی ہے، اُسی مین جب اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائم مقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بنجاتا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زیادہ صاف طور پر یون سمجھو، کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصون مین تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو تمثیلاً ایک انچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے، یہ اگرچہ اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن معنیً عام اور کلی ہوتا ہے، کیون کہ یہ اس موقع پر بہ حیثیت استعمال تمام ممکن الوجود جزئی خطوط کو نیابتًا شامل، اسی بنا پر جو کچھ اس کے لئے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کیلئے ثابت ہوجاتا ہے، یا دوسرے لفظون مین یون کہو، کہ کلی خط کیلئے ثابت ہوجاتا ہے، اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمایندگی کے کلی ہوجاتا ہے، اسی طرح خود لفظ خط، جو یون تو جزئی ہے، لیکن علامتًا کلی بنالیا گیا ہے اور جس طرح اول الذکر کی کلیت کا مدار اس پر نہین ہے، کہ وہ ایک مجرد یا کلی خط کا قائم مقام ہے بلکہ اس پر کہ تمام ممکن الوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا نمایندہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی ان مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہئے جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے،

۱۳۔ تصورات مجردہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لیے
میں "فہم انسانی" سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ "بچوں اور غیر مشاق ذہنوں
کے لئے تصورات مجردہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہیں جتنا تصورات جزئیہ
کا، اگر یہ بالغ العمر لوگوں کو آسان معلوم ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ محض مستمر اور مانوس استعمال
ہے، کیونکہ اگر ہم زیادہ دقت نظری سے سوچیں، تو معلوم ہوگا کہ تصورات کلیہ ایک طرح کے
ذہنی مفروضات اور اختراعات ہیں جنکی حقیقت ہی میں پیچیدگی داخل ہے، مثال کے لئے ایک
مثلث ہی کو لو (جو بہت زیادہ وسیع، مجرد، اور عسیر الفہم نہیں ہے) تو کیا اس کا تصور کلی قائم
کرنا ایک سخت وقت طلب کام نہیں ہے، کیوں کہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ نہ
تو یہ منفرج الزاویہ ہو، نہ حادّ الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور
نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی وقت میں سب کچھ ہو اور کچھ نہ ہو، لازماً یہ ایک ناتمام شی ہے
جو کسی طرح ممکن الوجود نہیں یعنی ایک ایسا تصور ہے جس میں کئی مختلف اور متناقض تصورات
کے اجزا اکٹھا کر دیئے گئے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ ذہن اپنی اس ناقص حالت میں اس
قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور افہام و تفہیم کی آسانی اور علم کی توسیع کے لئے جو
دونوں اس کی فطری طلب ہیں، ان کو نہایت جلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے لیکن
با ایں ہمہ ایک شخص معقولیت کے ساتھ شبہہ کر سکتا ہے، کہ ایسے تصورات واقعۃً ہمارے نقص
ذہن کی نشانی ہیں، بہر کیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دینا ضرور ہے، کہ اکثر مجرد اور کلی تصورات
ایسے نہیں ہیں کہ جن کو اول ہی اول اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کر لے، نہ اس کا
ابتدائی علم ان سے مانوس ہوتا ہے" (کتاب ۱، باب ۷، بند ۹) اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں
ایسے مثلث کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کا ذکر اوپر ہوا، تو اس سے نزاع اور حجت کر کے

بازی لیجانے کا خیال فضول ہے، اور نہ مین اس مین پڑنا چاہتا ہون، مین جو کچھ چاہتا ہون
وہ صرف یہ ہے، کہ اِس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم
کرا سکتا ہے کہ وہ اِس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہین، اور میرے خیال مین یہ کسی کے لئے
بھی کوئی دشوار کام نہین، اِس سے زیادہ کون سا کام آسان ہو سکتا ہے کہ آدمی تھوڑی
دیر خود اپنے افکار پر غور کرے، اور پتہ لگانے کی کوشش کرے، کہ اس کے ذہن مین کوئی ایسا تصور
ہے یا پیدا کیا جا سکتا ہے، جو مثلث کلی کی توضیحات و خصوصیات بالا کا مصداق ہو یعنی جو نہ قائم الزاویہ
ہو، نہ غیر قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ بہ
آن واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو،

۱۴۔ تصوراتِ مجردہ کے حاصل کرنے مین جس قدر اشکال اور زحمت ہے اُس کے
متعلق بہت کافی کہا جا چکا، اور اتنا سب کو تسلیم ہے، کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد
اور معرا کرکے تصور مجرد کی اُنچائی تک بہونچنا نہایت شدید ذہنی جد و جہد کا محتاج ہے، لہذا
اس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہئے، کہ ایسی عسیر الحصول چیز روزمرہ کے باہمی
افہام و تفہیم کے لئے ضروری نہین ہو سکتی جسکو ہر درجہ کا آدمی نہایت آسانی اور بے تکلفی سے
پورا کرتا ہے، کہا جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگون کو سہل اور صاف معلوم ہوتے
ہین، تو اس کی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہے، اب اگر مجھکو یہ معلوم ہو جاتا تو نہایت
مسرت ہوتی، کہ عمر کے کس حصہ مین آدمی اس مشکل پر غالب آنے میں مصروف ہوتا ہے،
اور اپنے لئے اُن اعانتون (تصورات مجردہ) کا ذخیرہ جمع کرتا ہے جو گفتگو کے لئے ازلبس
ضروری ہین، یہ زمانہ سن شعور کا تو ہو نہین سکتا، کیون کہ یہ مانا جائیگا ہے، کہ اُس
وقت کلیات کے حصول مین کوئی کدو کاوش نہین محسوس ہوتی، لہذا اس کام کیلئے ...

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے کہ اس کم عمری مین تصورات مجردہ کی تحصیل کی
مشکلات پر غالب آنا ناممکن ہے، کیا یہ بات عجیب اور قابل تخیل نہین ہے، کہ دو بچے باہم
ملکر اپنے مختلف قسم کے کھلونون کی باتین کر ہی نہین سکتے جب تک کہ وہ بے شمار متناقص
چیزون کو خلط ملط کر کے اپنے ذہن مین مجرد تصورات کلی نہ پیدا کر لین اور پھر ان کو ہر اُس
کلی نام پر چسپان نہ کر دین جس کو وہ استعمال کرتے ہین،

۱۵ - افہام و تفہیم کے لئے کلیات و مجردات کی جتنی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذرہ
بھی زیادہ توسیع علم کے لئے مین ان کو ضروری نہین خیال کرتا، مین جانتا ہون کہ اس پر
زور دیا جاتا ہے کہ علوم و براہین کا تعلق سرتاپا کلیات سے ہے، اور اس سے مجھکو پورا پورا
اتفاق ہے، لیکن یہ کسی طرح سمجھ مین نہین آتا کہ ان کے لئے اُس تجرید کی ضرورت ہی
جس کا پہلے ذکر ہوا، جہان تک مین سمجھتا ہون کلیت کسی شے کی ایجابی ماہیت یا تصور
مین داخل نہین ہے، بلکہ اس کا تعلق فقط اس نسبت سے ہے، جو اُسکی ان جزئیات
کے ساتھ حاصل ہے، جن پر نمائندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، اشیا
اسما یا تصورات جو فی نفسہ جزئی ہین کلی بنجاتے ہین، اسکی صورت یہ ہے، کہ فرض کرو جب ہم کسی
مثلث پر کوئی حکم لگانا چاہتے ہین، تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مثلث کا تصور کلی پیش نظر
ہے جسکا یہ مطلب کبھی نہ سمجھنا چاہئے، کہ ہم مثلث کا کوئی ایسا تصور قایم کر سکتے ہین جو نہ
مساوی الاضلاع ہو نہ مساوی الساقین نہ مختلف الاضلاع بلکہ منشا صرف یہ ہوتا ہے کہ جو مثلث
ہمارے ذہن کے سامنے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو لیکن تمام مستقیم الخطوط مثلثون کا
یکسان طور پر قائم مقام ہے، اور اسی طرح سے اس کو کلی کہا جاتا ہے، یہ صورت بالکل صاف
ہے کسی طرح کی پیچیدگی نہین،

(۱۶) لیکن یہان یہ سوال پیدا ہوگا، کہ ہم کیونکر جان سکتے ہیں، کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثون پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہولے، کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کیلئے ہوا ہے جس کی دلالت تمام افراد پر یکسان ہے؛ کیونکہ اگر کوئی شے ایک جزئی مثلث کے لئے ثابت کی جائے تو اس سے یہ نہین لازم آسکتا، کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لئے بھی صحیح ہے، جو بہت سی باتون میں پہلے سے مختلف ہے فرض کرو یہ ثابت کیا گیا، کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینون زاویئے دو قائمون کے برابر ہین، تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہین نکال سکتے، کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثون کے لئے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائمہ رکھتے ہین اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کیلئے، یا تو ہر فرد مثلث کے لئے الگ الگ ثبوت دینا چاہئے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد تصور مثلث کے لئے اس کو ثابت کرنا چاہئے جس مین تمام افراد مثلث بلا تخصیص شامل ہون، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ گو ثبوت کے مثلث کا جو تصور ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لئے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے جس کے تمام ضلعون کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہمکو یقین ہے، کہ یہ حکم چھوٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثون کو حاوی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زاویہ کی قائمیت، ساقین کی برابری، یا اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم مین مطلق دخل نہین، یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے، اس میں یہ تمام تخصیصات موجودہ ہین لیکن، ساتھ ہی ثبوت مین ان کا ذرا بھی ذکر نہین، یہ کہین نہین کہا گیا ہے، کہ مثلث کے تین زاویئے دو قائموں کے اس لئے برابر ہین، کہ ان مین سے ایک زاویہ قائمہ ہے، یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، ان کی لمبائی برابر ہے، جس سے یہ اچھی طرح واضح

ہوجاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور اضلاع، دو کی جگہ تینون برابر ہون، یہ حکم ہر حال مین صحیح اور ثابت رہے گا، اور اسی بنا پر ہم نتیجہ نکالتے ہین، کہ ہمارا حکم جس کا اثبات تمثیلاً ایک جزئی قایم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کیلئے کیا گیا ہے، وہ تمام افراد مثلث کو محیط ہے، خواہ اُن کے زاویئے اور اضلاع کیسے ہی کیون نہ ہون، نہ اِس بنا پر، کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کرسکتا ہے، بغیر اس کے، کہ اضلاع، یا زاویہ کے جزئیات مخصوصہ پر توجہ کرے، اور اسی حد تک تجرد ممکن ہے، لیکن اس سے یہ کبھی نہین ثابت ہوسکتا، کہ آدمی اپنے ذہن مین مثلث کا مجرد کلی اور متناقض تصور قایم کرسکتا ہے، اسی طرح ہم زید کو محض بحیثیت انسان یا حیوان لے سکتے ہین، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قایم کرین، جو تمام حسی خصوصیات سے معرا ہو"،

۱۷- مدرسئیے جو تجرید کے بادشاہ تھے، اُن کی لغزشون اور نزاعون کے ان پیچ درپیچ الجھاؤن مین پڑنا جن مین وہ اپنے اسی مسئلہ ماہیات، تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لئے بے مقصد اور غیر ضروری ہے، اِن مباحث کے متعلق، جو جھگڑے اور اختلافات برپا رہے، اور جو عالمانہ آندھیان چلین، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آج اتنے بے نقاب ہوگئے ہیں، کہ اب زیادہ

سلہ، قرون وسطی میں خانقاہون کے مدارس علم وفلسفہ کا مرکز تھے، فلسفۂ مدرسی یا مدرسیت کا نام یہیں سے نکلا ہے، اسے وسیع تر مفہوم مین عہد متوسط کی پوری تاریخ فلسفہ کو شامل ہے۔ مدرسی دور کے فلسفہ کے دو امتیازی خصائص ہیں، مسیحی آمیزش، اور منطقی یا جدلی مباحث کا تسلط، جس کا خمیر زیادہ تر لفظی منازعات تھے برکلے کا غالبًا اسی جانب اشارہ ہے،

پردہ دری کی حاجت نہیں، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سیئات انھین
بزرگون تک محدود رہتے، جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہین جب ہم اُن مشقتون اور
عرق ریزیون پر خیال کرتے ہین، جو صدیون سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ مین
صرف ہو رہی ہین اور باایں ہمہ ان کا بہت بڑا حصہ ابتک تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا
آماجگاہ ہے، جنکے کبھی اختتام کی اُمید نہین، وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ
نہایت قطعی اور بین دلائل سے ثابت ہین، ایسے محالات سے بھرے ہین، جو یکسر فہم انسانی
کے متناقص ہین، اور اس تمام کوڑہ مین چند ہی ذرات ایسے ملین گے جو انسان کے لئے
ایک بے معصیت کھیل اور تفریح طبع سے زیادہ مفید ہون، تو مین کہتا ہون، کہ یہ تمام باتین
اس امر کی داعی ہین، کہ ان بحثون کو نفرت کے ایسے عمیق غار مین پھینکنا چاہئے جہان کبھی
مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح ان غلط اصول کا سدباب ہو جائے، جو دنیا
مین پھیل گئے ہین، اور جنمین میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرد کلی تصورات ہین۔

۱۸- اب مین اس پر غور کرتا ہون، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے
نزدیک **زبان** ہے، اور یہ بھی قطعی ہے کہ عقل سے کم وسعت شے ایسی مقبول عام رائے
کا منشا نہین ہو سکتی، اس دعویٰ کی صحت جس طرح اور دلائل سے روشن ہے، اسی طرح مجردات
کے قابل ترین حامیون کے اس تصریحی اعتراف سے کہ کلیات کی وضع محض تسمیہ کی
غرض سے ہوتی ہے جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر زبان یا گویائی کا وجود نہ ہوتا
تو تجرید کا خیال تک نہ آتا دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۶، جزو ۳۹ وغیرہ، لہذا ہم کو اسکی
تحقیق کرنی چاہئے، کہ اسما یا الفاظ سے یہ غلطی کیونکر پیدا ہوئی سب سے پہلی بات یہ عقیدہ ہے
کہ ہر اسم یا لفظ کا کوئی ایک ہی متعین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے جسکی

لوگون کا خیال از خود اس جانب مائل ہوجاتا ہے، کہ کلی اسماء کے لئے بھی ذہن مین ایسے مجرد اور متشخص تصورات موجود ہین، جو براہ راست اُنکا واقعی مفہوم ہیں، اور یہ کہ انھیں تصورات مجردہ کی وساطت سے اسم کلی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی ایسے متعین اور متشخص مصداق کا وجود ہی نہین، جو کسی اسم کلی کا مفہوم بن سکے ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہر کلی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے، یہ دعوی ہمارے گذشتہ بیانات کا واضح نتیجہ ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے تفکر سے کرسکتا ہے، البتہ یہ اعتراض کیا جائے گا، کہ ہر وہ لفظ یا اسم جس مین تعین و تحدید ہے اس کا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لئے محدود ہونا چاہئے، مثلاً مثلث کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ وہ ایک ایسی مساوی سطح ہے، جو تین مستقیم خطون سے گھری ہو جس سے از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہوجاتی ہے، لیکن ہمارا جواب یہ ہے کہ تعریف مین یہ کہیں نہین کہا گیا ہے، کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑے ہون، یا چھوٹے، برابر ہون، یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلان قسم کے ہوں، اور ان مین سے ہر ایک قید مین تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لئے لازماً لفظ مثلث کے لئے کوئی ایک ایسا متعین تصور نہیں ہوسکتا جو اس کے معنی کو محدود کردے، کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہوتا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونون مختلف اور جدا چیزین ہین جنمین سے پہلی ضروری اور دوسری مہمل اور ناقابل عمل ہے،

۱۹- اس امر کی مزید توجیہ کے لئے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیون کر پیدا ہوگیا اس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے افہام وتفہیم کے سوا اور کچھ نہین ہے، اور یہ کہ ہر بامعنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کیلئے بنا ہے،

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہین جو بالکل بےمعنی نہیں، تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہین کرتے، لہذا اسیدھا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہین اس امر سے کوئی شخص انکار نکرے گا، کہ غور فکر کرنے والون کے استعمال مین ہزارون الفاظ ایسے ہین جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کیا معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہین ہوتا، اور بہت تھوڑی توجہ سے یہ بھی منکشف ہوجائیگا، کہ خود ایسے بامعنی الفاظ کے لئے جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لئے ہے یہ ضرور نہین، کہ جب وہ بولے جائین تو ذہن مین وہ خاص تصورات بھی آجائیں، ہماری بول چال اور پڑھنے لکھنے مین بہت بڑا حصہ لفظون کا صرف اس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے لیکن صحت عمل کے لئے ہر قدم گو ہر حرف سے ایک متعین عدد مقصود ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لئے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہین،

۲۰- علاوہ ازین زبان کا مخصوص مقصد تنہا ایک دوسرے کے تصورات کا افہام وتفہیم ہی نہین ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہین، مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس مین کوئی اور خاص حالت پیدا کرنا، ان صورتوں مین پہلا مقصد محض طبعی طور پر رہجاتا ہے، یا بعض اوقات جہان یہ چیزین بے اُس کے حاصل ہوسکتی ہین اسرے سے نظر انداز ہوجاتا ہے اور یہ میرے نزدیک زبان کے معمولی استعمال مین قلیل الوقوع نہین ہے، مین قارئین سے ملتجی ہون کہ وہ اپنے ذہن پر غور کرکے بتائیں، کہ کیا سننے اور پڑھنے مین ایسا بارہا نہین واقع ہوتا کہ خوف محبت حسد وتحقیر وغیرہ کے جذبات بعض خاص الفاظ کے سنتے ہی، یا اُن پر نظر پڑتے ہی پیدا ہوجاتے ہین بلا اس کے کہ کوئی تصور ذہن مین آوے شروع مین البتہ ان الفاظ سے

ذہن مین پہلے وہ تصورات آتے ہون گے، جوان جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر مین غلطی نہین کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہوجاتی ہی تو پھر اکثر محض آوازون کا سننا، اور لفظون پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کردیتا ہے جو پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے ہین، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے کہ تم کو ایک عمدہ شے دون گا، تو کیا اس سے ہمارے دل مین مسرت نہ حاصل ہوگی؟ گو یہ بالکل نہین معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی، اسی طرح اگر خطرہ کے لفظ سے دھمکایا جائے، تو کیا خوف نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن مین کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آئے، اور نہ خطرہ کا مجرد تصور قایم کرین؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل ان باتون پر اضافہ کرے جو پہلے مذکور ہوچکی ہین، تو مجھکو یقین ہے، کہ اس کو بداہتہً یہ نظر آئے گا کہ اکثر کلی نام محض زبان مین مروج ہوجانیکی وجہ سے استعمال کئے جاتے ہین، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے بعض خاص تصورات ذہنی کے علائم قرار دے جن کو وہ سننے والے کے ذہن مین پیدا کرنا چاہتا ہو، خود جزئی اسما تک ہمیشہ اس غرض سے نہین استعمال ہوتے، کہ اپنے جزئی مدلولات کو ذہن کے سامنے کردین، مثلاً جب اسکول کا کوئی طالب علم کہتا ہے، کہ یہ ارسطو کی رائے ہے، تو اُس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس رائے کو ہم اُس عظمت اور خاموشی کے ساتھ قبول کرلین، جو عادۃً اس نام کے ساتھ لازم ہے، اور اُن ذہنون مین جو اس فلسفی کی سند کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کردینے کے خوگر ہین، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہوجاتا ہے کہ بالکل ناممکن ہوجاتا ہے، کہ ارسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت، کا تصور پیش قدمی کرسکے تو معلوم ہوا کہ بعض آدمیون کے ذہن مین عادت نفس لفظ ارسطو اور تعظیم و امتثال مین اس قدر قریب اور گہرا علاقہ پیدا کردیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالین دی جاسکتی ہین،

لیکن مجھکو ایسی چیزون پر کیون اصرار کرنا چاہیئے جنکو ہر شخص کا ذاتی تجربہ کثرت سے فراہم کر سکتا ہے،

۲۱۔ مین خیال کرتا ہون، کہ تصورات مجردہ کا عدم امکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہو چکا اور اُن کی تائید مین بہترین وکلار کی جانب سے جو کچھ کہا جا سکتا تھا اُس پر بھی غور کر لیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانیکی کوشش کیگئی ہے، کہ جن اغراض کے لئے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، ان کے لئے وہ بالکل مفید نہین، اور سب سے آخر مین اس اصل منبع کا پتہ لگا لیا گیا ہے، جہان سے یہ تصورات کلیہ ابلتے ہین، اور وہ زبان ہی الفاظ کی اہمیت استعمال کا اس حیثیت سے انکار نہین کیا جا سکتا، کہ جو خزانہ علم ہر عہد اور ہر قوم کے محققین کی مشترکہ جانفشانیون نے فراہم کیا ہے وہ انھین کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بنجاتا ہے لیکن علوم کے اکثر حصے الفاظ ہی کے سوء استعمال سے گنجلک اور تاریک بھی ہو گئے ہین، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس لئے مین جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہون اُنکو بالکل برہنہ کر کے، غور کرون گا۔ اور اپنے اختیار بھر ان الفاظ کو ذہن سے دور رکھون گا جو مدید اور بہیم استعمال کی وجہ سے، ان تصورات مین شدت کے ساتھ منضم ہو گئے ہین، اس طریق نظر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے،

۲۲۔ سب سے اول یہ کہ لفظی نزاعون سے یقینی نجات مل جائیگی، جو خار و خس کی طرح حقیقی اور صحیح علوم کی نشو و نما مین ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہین، دوسرے تصورات مجردہ کے باریک جال سے جس نے انسانی ذہنون کو بُری طرح الجھا رکھا ہے، رہائی حاصل ہو جائیگی جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ رس اور متجسس ہوتی ہے، اسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اس پھندے مین پھنس جاتا ہے، تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ جب تک مین اپنی فکر کو لفظون سے الگ

کرکے خالص تصورات پر متوجہ رکھ سکون گا، تو مین نہین سمجھتا، کہ آسانی سے غلطی مین مبتلا
ہون گا، جن چیزون سے بحث کرتا ہو وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہین، مین دوران
فکر و تامل مین یہ دہوکا نہین کھا سکتا، کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لون، میرے لئے یہ
ممکن نہین کہ خود اپنے تصورات مین بعض کو یکسان اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھون
جو فی نفسہ ایسے نہین ہین، میرے تصورات مین باہم جو یکسانیت یا اختلاف ہو، اُس کے امتیاز
کے لئے، اور یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ کون تصورات کسی مرکب تصور مین شامل ہین
اور کون سے نہین، سب سے ضروری یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن مین جو کچھ گذرتا ہو اُس
پر کامل توجہ رہے،

۲۳- لیکن ان فوائد کے حصول کے لئے مقدم شئے یہ ہے، کہ فریب الفاظ سے
کامل خلاصی حاصل ہو، جس کے وعدہ کی مین خود یہ مشکل جرأت کر سکتا ہون، ایسے قدیم
مظبوط رشتۂ اتحاد کو توڑنا، جیسا کہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہین، نہایت دشوار
ہے، یہ دشواری عقیدۂ تجرید نے اور بھی بڑھادی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے
کہ تصورات الفاظ سے منفک نہین اسوقت تک کچھ عجب نہین، کہ لوگ تصورات کی
جگہ الفاظ سے کام لین، کیونکہ تصور مجرد، جو اپنی جگہ پر خود ہی ناقابل تخیل تھا، اس کو لفظ سے
جدا کرکے ذہن مین رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگون نے دوسرون کو نہایت زور سے
تاکید کی، کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظون سے بالکل الگ رکھین، وہ خود اس مین ناکام
رہے ہین، اس آخر زمانہ مین بہتون کو، ان بے سروپا خیالات اور بے معنی منازعات کا
احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض بیجا استعمال سے پیدا ہوئے ہین، اور ان خرابیون کے

علاج کے لئے، اُن کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہمکو اپنی تمام تر توجہ تصورات پر رکھنا چاہئے اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہئے، اور دن کے لئے ان کی یہ نصیحت کیسی ہی قیمتی کیوں نہ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا وہی لحاظ نہ رکھ سکے، جبتک وہ یہ سمجھتے رہے، کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصورات پر دلالت ہے اور یہ کہ ہر کلی اسم کا مفہوم قریب ایک متعین تصور مجرد ہے،

۲۴۔ لیکن ان کو غلط سمجھکر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کر سکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصورات کے سوا کسی اور قسم کے تصورات ذہن مین موجود ہی نہین وہ کسی اسم کلی کے تصور مجرد کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشان نکریگا اور جو شخص واقف ہے کہ اسمار کیلئے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہین، وہ جہان کوئی تصور نہین ہے وہان اسکی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھیگا، انھین وجوہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ مین انتہائی کوشش کرے کہ زیر تحت تصورات ذہن کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر موجود ہون، اور اُن کو لفظون کے اُس تغلب اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اُس درجہ توجہ کو منقسم اور فیصلہ کو اندھا کر دیتے ہین، آسمانون کو آنکھین پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عبث ہے، احشاء ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفین کی کتابون کا مطالعہ اور عہد قدیم کے تاریک نقوش یا کی تفتیش یکسر زیان کاری ہے، ہمکو صرف اسکی ضرورت ہے، کہ الفاظ کے نقاب کو اُلٹ کر حقیقی علم کے شجرۂ طیبہ کے جمال سے آنکھین روشن کرین جسکے پھل شیرین اور ہمارے دست رس کے اندر ہین،

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے الجھاؤ اور تشویش سے پاک کر لین اس وقت تک اُن پر استدلالات کی جتنی بے شمار عمارتین اٹھائی جائینگی، وہ سب

سب بے مصرف ہوں گی، ہم نتائج پر نتائج کا ردہ رکھتے جائین گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند نہ ہوگی جس قدر آگے بڑھتے جائین گے، اسی قدر ہماری گمراہی نا قابلِ علاج ہوتی جائیگی اور دشواریون اور خطاؤن مین زیادہ پھنستے جائین گے، لہذا جو شخص بھی اگلے اوراق کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اس سے التجا ہے، کہ میرے لفظون کو خود اپنی فکر کا صرف ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے مین وہی سلسلۂ خیالات اپنے ذہن مین قائم کرنے کی سعی کرے گا، جو مین لکھتے وقت رکھتا ہون، اس طریقہ سے، جو کچھ مین کہتا ہون اس کے صواب وخطا کا انکشاف آسان ہوگا، وہ فریبِ الفاظ کے تمام خطرات سے دور رہے گا، اور مین نہین سمجھتا، کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ مین غور وفکر کریگا، تو کیون کر ضلالت مین مبتلا ہو سکے گا،

مبادی
علم انسانی

۱۔ اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اُس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہین، جو فی الواقع آلات حس پر مرتسم اور منتقش ہوتے ہین، یا تو خود نفس کے جذبات و افعال پر توجہ کرنے سے ان کا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظ اور تخیل کی مدد سے، انھی دو صنفوں کی باہمی ترکیب و تحلیل یا بعینہٖ اعادہ سے بنتے ہین، آنکھ سے ہم کو روشنی، رنگ اور ان کے مختلف انواع و مدارج کے تصورات حاصل ہوتے ہین چھونے سے سختی نرمی، سردی، گرمی، حرکت، مدافعت اور ان کی کمیت و کیفیت کا پتہ چلتا ہے، سونگھنے سے بو کا چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے، سننے سے، لہجون اور ترکیبون کے اختلافات سمیت ہمارے ذہن تک آوازین پہنچتی ہین اور چونکہ ان تصورات مین سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لئے ان کا ایک ہی نام پڑ جاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھے جانے لگتے ہین، مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل و صورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہین جس کا نام سیب رکھ لیا جاتا ہے، اسی طرح تصورات کے اور مجموعون مین سے کسی کا نام پتھر ہو جاتا ہے کسی کا درخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ، پھر یہ چیزین خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے رغبت، نفرت، خوشی، رنج وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہین،

۲۔ لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اصناف سے علاوہ ایک اور شے ہے، جو ان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے، یہی مدرک و متصرف ہستی ہے جس کو ہم **ذہن، نفس، روح یا انا** کہتے ہین، ان لفظون سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہین لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو ان تصورات سے بالکل مختلف ہی جسمین یہ موجود ہین، اور جو ان کا ادراک کرتی ہے، کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی ہی یہ ہین کہ اس کا ادراک ہو،

۳۔ اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہین ہے، اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہے، کہ مختلف قسم کے **احساسات** یعنی وہ تصورات، جو حواس پر مرتسم ہوتے ہین خواہ وہ کتنے ہی خلط ملط اور باہم گتھے ہوئے کیون نہ ہون (یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہون)، وہ بھی اس ذہن سے الگ نہین موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے، میرے خیال مین اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق، جب تک چیزون پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتے ہین تو اس کو حقیقت بالا کا بدیہی علم حاصل ہو جائے گا، مثلاً جس میز پر مین لکھ رہا ہون، اسکی نسبت کہتا ہون کہ موجود ہے، یعنی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہون اور محسوس کر رہا ہون اور اگر مین اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا جب بھی یہ کہتا، کہ وہ موجود ہے جسکے معنی یہ ہوتے ہین کہ اگر مین اپنے مطالعہ کے کمرہ مین ہون، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو واقعاً محسوس کر رہا ہے، اسی طرح جب ہم کہتے ہین، کہ فلان جگہ بو تھی تو کیا معنی ہوتے ہین، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہین، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی، مین اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھہ سکتا ہون، وہ بس اسی قدر ہے باقی احساس

ادراک سے ماورائے ذہن چیزون کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ میرے لئے قطعاً ناقابل فہم ہے، چیزون کا ادراک ہی ان کا وجود ہے، یہ کسی طرح ممکن نہین، کہ ان کا وجود ان ذہنون سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہیں،

۴- دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے جو لوگون مین پھیل گیا ہے، مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ مین یون کہو کہ تمام محسوسات، نفس ادراک ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہین، خواہ کیسے ہی زبردست اذعان ویقین کے ساتھ یہ خیال دنیا مین مسلم ہو، لیکن اگر مین غلطی نہین کرتا، تو جو شخص بھی اس کو کسوٹی پر رکھے گا، اس کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ اوپر جن چیزون کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے کہ حواس سے ہم اُن کا ادراک کرتے ہین؟ اور جن چیزون کا ہم حواس سے ادراک کرتے ہین، وہ خود ہمارے ہی تصورات واحساسات کے سوا اور کیا ہین؟ اور کیا یہ صراحۃً بعید از فہم نہین ہے کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کیئے ہوئے موجود ہو؟

۵- اس اعتقاد کی اگر ہم پوری چھان بین کرین، تو معلوم ہوگا، کہ اسکی تہ مین وہی تصور مجردہ کا نظریہ نہان ہے کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تجرید کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کر کے یہ تصور کیا جائے کہ وہ بلا محسوس ہوئے موجود ہین، روشنی اور رنگ، امتداد اور شکل، سردی اور گرمی غرض تمام وہ چیزین جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہین، وہ بجز مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا ارتسامات ذہنی کے اور کیا ہین؟ کیا عالم تخیل مین بھی انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لئے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے جتنا کسی شئے کو خود اسکی ذات سے

الگ کرنا، بے شک ایسی چیزون کا اپنے ذہن مین ایک دوسرے سے جداگانہ یا منفصل تصور کرسکتا ہون، جنکا حواس سے کبھی الگ الگ علم نہین ہوا ہے، مثلاً مین ایک آدمی کے دھڑ کا بغیر اعضا کے تصور کرسکتا ہون، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے اور اس قسم کی تجرید کا مین منکر نہین، بشرطیکہ اس کو صحیح معنی مین تجرید کہا جاسکے جسکی وسعت صرف اتنی ہے کہ جن چیزون کا واقعتاً انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہین ہے، اُن کا انفراداً تصور بھی کیا جاسکتا ہے، لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت اُن چیزون سے آگے نہیں جاسکتی، جنکا فی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے، لہذا جس طرح میرے لئے کسی شے کا دیکھنا، یا محسوس کرنا بغیر اسکے واقعی احساس کے ناممکن ہے، اسی طرح ذہن مین کسی محسوس چیز کا نفس ادراک و احساس سے علٰحدہ کرکے تصور کرنا بھی ناممکن ہے، حقیقت یہ ہے کہ کسی شئی کا وجود اور اسکا احساس دونوں ایک ہی ہین، اس لئے ایک دوسرے سے مجرد نہین کئے جاسکتے[۵۱]

۷۔ بعض حقائق اس قدر عیان اور قریب الفہم ہوتے ہین، کہ ان کے انکشاف کے لئے آدمی کو بس ذرا آنکھین کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صنف مین یہ اہم حقیقت بھی داخل ہے، کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات مین کسی چیز کا ذہن سے باہر کوئی وجود نہین یعنی یہ کہ انکی ہستی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہے جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جب تک مجھکو انکا ادراک نہو، یا میرے، یا کسی اور مخلوق روح کے ذہن مین موجود نہون اسوقت تک یا تو انکا سرے سے کوئی وجود نہین ہوتا یا پھر کسی غیر فانی روح کے ذہن مین موجود ہوتی ہین، کیونکہ ذہن سے جدا کرکے کسی ایک ذرہ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب یکسر ناقابل فہم اور تجرید کی حماقتون سے لبریز ہے، اس بارہ مین پورا اذعان و اطمینان حاصل

۵۱؎ یہ جملہ برکلے نے دوسرے اڈیشن مین حذف کردیا ہے،

[illegible] کتاب کے پڑھنے والے کو صرف اس کی ضرورت ہے، کہ ذرا سوچے اور خود اپنے ذہن مین کسی شے کی ہستی کو نفس اس کی محسوسیت سے منفصل کرنے کی کوشش کرے (جسمین یقیناً اس کو ناکامی ہوگی۔ مترجم)

۷۔ مذکورۂ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہے، کہ روح یا ادراک کرنیوالی ہستی کے سوا کوئی اور شی قائم بالذات نہین ہے لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے لئے اس کو ملحوظ رکھو، کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ یعنی وہ تصورات جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھین کو محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے، اب یہ ماننا کہ کسی تصور کا کسی ایسی چیز مین وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہین رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہ ادراک ہے، لہذا جس چیز مین رنگ شکل وغیرہ کا وجود ہے، اُس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہئے، پس یہ بالکل صاف ہے، کہ اِن تصورات کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جوہر نہیں ہوسکتا،

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہین پائے جاتے تاہم ایسی چیزون کے ماننے مین کیا قباحت ہے جو ان تصورات کے مثل ہون، اور یہ تصورات اُنکی نقل اور شبیہ ہون، اور یہ چیزین نفس سے باہر بے ذہن مادہ مین موجود ہون، میرا جواب یہ ہے، کہ ایک تصور، تصور ہی کے مثل ہوسکتا ہے، کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے رنگ یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہیں ہوسکتا، اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے ذہن کا مطالعہ کرین تو معلوم ہوگا، کہ سوا اپنے تصورات کے مابین کسی اور شی مین مشابہت کا تصور ہمارے لئے ناممکن ہے، ایک دوسرا سوال یہ ہے، کہ جن چیزون کو حقیقی اور خارجی خیال کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات اُن کی تصویر اور عکس بتائے جاتے ہین آیا ان کا خود علم

وادراک ہوسکتا ہے یا نہین، اگر ہوسکتا ہے، تو وہ بھی ادراک ہیں، اور ہمارا مدعا حاصل ہے
لیکن اگر تم کہتے ہو، کہ نہین اُن کا خود کا ادراک نہین ہوسکتا، تو مین بالتجا پوچھتا ہون
کہ کیا اس کے کچھ بھی معنی ہین، کہ رنگ ایک ایسی شی سے مشابہ ہے، جو دیکھی نہین
جاسکتی، یا سخت و نرم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو چھوئی نہین جاسکتی، وعلی ہذا دوسرے
محسوسات۔

۹۔ بعض[1] لوگ ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تفریق قایم کرتے ہین، اول الذکر
سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلابت یا ناقابل نفوذیت، اور عدد مراد لیتے ہین ثانی الذکر
مین باقی تمام دوسرے صفات محسوسہ کو داخل کرتے ہین، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ
ان موخر الذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہین، کہ یہ کسی ایسی
چیز کی شبیہ نہین ہین، جو ذہن سے باہر موجود یا غیر محسوس ہو لیکن صفات ذاتی کے تصورات
کے متعلق ان کا دعوی ہے کہ وہ ان چیزون کا نمونہ یا تمثال ہین جو ذہن سے باہر ایک
بے ذہن حیز مین جس کو مادہ کہتے ہین، موجود ہین، لہذا مادہ کا مفہوم یہی ہے، کہ وہ ایک بے
حرکت، بے حس جوہر ہے جس مین، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزین ہین، لیکن
ابھی جو کچھ کہا جاچکا ہے اس سے بالکل عیان ہے، کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض ذہنی
تصورات ہین، اور یہ کہ ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے مثل ہوسکتا ہے، اور اسلئے
لازماً نہ وہ خود کسی غیر مدرک جوہر مین پائے جاسکتے ہین، نہ اُنکی اصل، لہذا یہ صاف
ہے، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے مفہوم ہی مین تناقض شامل ہے،

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہین کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات

[1] خصوصیت کے ساتھ لاک کی جانب اشارہ ہے،

ذہن سے باہر بے ذہن اشیا مین موجود ہین، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہین، کہ رنگ، آواز، سردی، گرمی وغیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہین، جنکا وجود صرف ذہن مین ہے اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے ہین اِس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہین، جو بلا استثنا ثابت کیجا سکتی ہے اب اگر یہ قطعی ہو کہ صفات اصلیہ صفات حسیہ مین اس طرح ضم ہین، کہ ان کا انفصال ناممکن ہے اور ذہن تک مین ان سے الگ نہین کئے جا سکتے، تو یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اُن کا وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے، لیکن مین چاہتا ہون، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کرکے بتلائے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تجرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کرکے تصور کر سکتا ہے، اپنے بارے مین تو مجھکو علانیہ نظر آتا ہے، کہ میری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے ممتد اور متحرک جسم کا تصور قائم کر سکون، کہ جسمین ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جسکے متعلق اعتراف کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو، مختصر یہ ہے، کہ تمام دوسرے صفات سے مجرد کرکے محض امتداد، شکل اور حرکت کا تصور نہین ہو سکتا، لہذا جہان دوسرے حسی صفات کا وجود ہے، وہین اُن کو بھی ہونا چاہئے یعنی صرف ذہن مین،

۱۱- پھر یہ بھی مسلم ہے، کہ صغر و کبر، سرعت و بطو کا وجود بھی ذہن سے باہر کہین نہین، کیونکہ یہ چیزین محض اضافی ہین، اور آلاتِ حس کی ساخت، اور نوعیت کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہین، لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح حرکت نہ تیز ہے، نہ سست، جو دوسرے لفظون مین یہ کہنا ہے، کہ امتداد و حرکت کے سرے سے کوئی چیز ہی نہین، مگر تم یہ کہوگے، کہ نہین وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ

موجود ہین، بس اسی جواب سے ہم کو یہ پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر ممتد اور متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد کس درجہ تصورات مجردہ کے عجیب و غریب نظریہ پر مبنی ہے، اس موقع پر مین اتنا کہے بغیر نہین رہ سکتا، کہ مادہ کی یہ مبہم اور غیر متشخص تعبیر جسمین فلاسفۂ حال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے ہین، وہ پرانے زمانہ کے عقیدہ ہیولی سے کس قدر مشابہ ہے، جو ارسطو اور اس کے متبعین کے ہان ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی ہنسی اڑاتے ہین، صلابت کا تصور بھی بے امتداد کے نہین ہو سکتا، اور چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ امتداد کسی بے ذہن جوہر مین نہین پایا جا سکتا، لہذا صلابت پر بھی یہی صادق آنا چاہئے،

۱۲- باقی رہا عدد، تو وہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی، سراپا ذہن کی پیداوار ہے جس کا روشن ثبوت یہ ہے، کہ ایک ہی شی ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے مختلف اعداد کا مصداق بنجاتی ہے، مثلاً ایک ہی امتداد گز، فٹ اور انچ کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر بہ وقت واحد ایک بھی ہے، تین بھی اور چھتیس بھی، عدد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے، کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر اسکا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہے ہم ایک کتاب، ایک صفحہ، ایک سطر، وغیرہ بولتے ہین جنھین گو بعض اکائیان، دوسری متعدد اکائیون کو شامل ہین[1] لیکن بہ حیثیت اکائی کے سب برابر ہین، اور ہر مثال مین یہ بالکل ظاہر کہ اکائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے جس کو ذہن نے کیف ما اتفق[2] یکجا کر دیا ہے،

[1] مثلاً ایک کتاب مین صفحات کی بہت سی اکائیان شامل ہین اسی طرح ایک صفحہ مین سطرون کی بہت سی اکائیان داخل ہین [2] یعنی بلا کسی لزومی علاقہ کے،

۱۳- مین جانتا ہون، کہ بعض لوگ اس کے مدعی ہین، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، اپنے ذہن مین تو مین اس قسم کا کوئی تصور نہین پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اُس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ بہ خلاف اِس کے وہ میرے ذہن کے لئے سب سے زیادہ مانوس ہوتا، کیون کہ یہ کہا جاتا ہے، کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے حس و فکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے، بس ماحصل یہ نکلا کہ، یہ بھی ایک تصور مجرد ہے،

۱۴- اتنا اور اضافہ کرون گا، کہ جس طرح بعض صفات حسیہ کی نسبت فلاسفہ حال ثابت کرتے ہین، کہ مادہ مین یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہین، بعینہ اُسی طرح یہ دعوی باقی اور صفات حسیہ کے لئے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہین، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جواہر جسمیہ مین موجود اور ان کیفیات کا موجب ہین کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے لہذا اب ہم اسی اصول پر یہ کیون نہ استدلال کرین، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہین ہین، جو کسی خارجی مادہ مین پائے جاتے ہین، کیونکہ ایک ہی آنکھ کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھون کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہین اور اسی لئے وہ ذہن سے باہر کی، کسی متعین اور قائم بالذات شئی کی تمثال نہین ہو سکتے، اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے، کہ مٹھائی دراصل کسی میٹھی چیز مین نہین ہوتی ہے کیونکہ وہی چیز بلا کسی تغیر کے بخار یا کسی اور نقص ذائقہ کی حالت مین کڑوی ہو جاتی ہے،

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہین ہے، کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے
باہر نہین، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ جس نسبت سے تصورات کا توارد و تعاقب
ذہن مین تیز ہوگا اسی نسبت سے حرکت ذہنی معلوم ہوگی، بے اِس کے، کہ خارجی
محل حرکت مین ذرا بھی تبدیلی واقع ہو،

۱۵- خلاصہ یہ ہے، کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا، جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے،
کہ وہ اِس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہین، کہ رنگ اور مزہ کا وجود
محض ذہنی ہے، تو اُس پر منکشف ہو جائیگا، کہ بعینہ یہی دلائل مساوی قوت کیساتھ
اسی دعوی کی امتداد، شکل، اور حرکت کے لئے ثابت کرنے مین بھی استعمال ہو سکتے ہیں گو
یہان اتنا اعتراف کرنا چاہئے کہ یہ طریق استدلال جس قدر اس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم حس کے
ذریعہ سے یہ نہین پتا لگا سکتے، کہ کسی شئے کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہین ثابت
کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شئی مین نہین ہے، مگر سابق الذکر دلائل اسکو
بین طور پر نامکن ثابت کر چکے ہین، کہ رنگ، امتداد، یا کوئی اور محسوس صفت ذہن سے
باہر کسی بے ذہن محل مین موجود ہو، یا صاف صاف یون کہنا چاہئے، کہ سرے سے کوئی
ایسی چیز ہے، جس کو موجود خارجی کہا جا سکے،

۱۶- لیکن باینہمہ ہم کو مسلمہ اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہئے، کہا جاتا
ہے کہ امتداد، مادّہ کا ایک عرض ہے، اور مادّہ وہ محل ہے جس کے ساتھ یہ عرض قایم ہے
اب میں چاہتا ہون کہ تم تشریح کر کے بتلاؤ، کہ امتداد کے قائم بالمادّہ ہونے کے معنی
کیا ہین، تم کہو گے، کہ چونکہ ہم مادّہ کا کوئی تصور نہین رکھتے، اس لئے اس تشریح سے عاجز
ہین، میرا جواب یہ ہے، کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہیں رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی معنی سمجھتے ہو، تو کم از کم تمھارے ذہن مین اس کا ایک اضافی تصور ضرور ہونا چاہئے اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑیگا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا چاہئے، کہ اس کا اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور اُن کے قیام بالمادہ کے کیا معنی ہیں یہ ظاہر ہے، کہ یہان 'قیام' کا معمولی یا لفظی مفہوم نہیں لیا جا سکتا جسکی رو سے مثلاً ہم یہ کہتے ہین، کہ عمارت ستون پر قائم ہے، لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہئے

۱۷- بڑے سے بڑے دقیق النظر فلاسفہ نے جوہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کئے ہین اگر ہم اُنکی تحقیق کرین تو سب کے سب اِس امر کے معترف نکلین گے کہ وہ اِن اصوات سے بجز ایک وجود کلی کے جس مین محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہین سمجھتے وجود کا تصور کلی مجھکو تمام تصورات مجردہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے، اور اِس کے محل اعراض ہونے کے، جیسا کہ مین ابھی کہہ آیا ہون معمولی لفظی معنی تو سے لئے نہیں جا سکتے، لہذا لامحالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہئے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہین کرتے اسی لئے جب مین ان دو اجزا پر غور کرتا ہون جن سے الفاظ 'جوہر مادی' کا مفہوم بنتا ہے، تو مجھکو اطمینان ہو جاتا ہے، کہ ان لفظون کے کوئی واضح معنی نہین ہین لہذا اس جوہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ کے محل پر بحث کی اب ہم زحمت کیون برداشت کرین؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہین ہے کہ ان صفات کا وجود ذہن سے باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صریح تناقص اور سرتاپا ناقابل تصور نہین ہے؟

۱۸- لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے مقابل مین واقعاً ٹھوس، متشکل، اور متحرک جواہر جیسی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لئے اس حقیقت کا علم کیونکر ممکن تھا؛ کیونکہ یا تو ہم اس کو حواس سے جانتے یا قیاس سے، حواس کا یہ حال ہے

کہ ان کے ذریعہ سے ہمکو صرف اپنے احساسات، تصورات، یا اُن چیزون کا علم ہوتا ہے
جن کا براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھین چیزون کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو، مگر حواس سے
اس بات کا ہرگز سراغ نہین چلتا، کہ جن چیزون کا ہم کو ادراک یا احساس ہوتا ہے اُن کے
مانند غیر محسوس چیزین ذہن سے باہر بھی موجود ہین، یہ وہ حقیقت ہے، جس کا خود مادیین کو
اعتراف ہے، لہذا اگر خارجی اشیا کا ہمکو سرے سے کچھ علم ہو سکتا ہے، تو اسکی صرف یہی ایک صورت
باقی رہجاتی ہے، کہ قیاساً انھین براہ راست ادراکات ذہنی سے ان تک پہنچین،

لیکن گفتگو یہ ہے، کہ کون سی دلیل ہمکو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ محض ان ادراکات
ذہنی کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کر لین جبکہ خود حامیانِ مادہ اس کے
مدعی نہین، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے مابین کوئی لزومی رابطہ
ہے؟ اب مین یہ کہتا ہون، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یونہی
بے اس کے کہ اُن کے مشابہ خارج مین چیزین موجود ہون، پیدا ہو سکتے ہین، اور خواب
جنون، سرسام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابل بحث بنا دیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف
ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لئے، اجسام خارجی کا ماننا ضروری نہین ہے، کیونکہ
یہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی معیت کے (خواب وغیرہ کی صورت مین)
پیدا ہوتے ہی ہین اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہو ناممکن ہے،

۱۹- گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ممکن ہین، تاہم شاید یہ خیال
کیا جائے گا، کہ انھین کے مانند اجسام خارجی کا فرض کر لینا بہ مقابلہ کسی دوسری صورت
کے ان احساسات کے طریق آفرینش کی تشریح و تصور کو زیادہ آسان بنا دیتا ہے،
اور اس لئے کم از کم اغلب یہ ہے، کہ خارج مین اجسام جیسی کسی شی کا وجود ہے جو

ہمارے ذہن مین تصورات کو پیدا کرتی ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہین کیونکہ اگر ہم مادیین کے ہاتھ مین اجسام خارجی کا آلہ دے بھی دین تو وہ بھی یہ نہین بتلا سکتے، کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہین جسکا ان کا خود اعتراف ہے، کیونکہ وہ یہ سمجھنے سے بالکل عاجز ہین کہ جسم نفس پر کس طرح عمل کرسکتا ہے، یا اِس کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ نفس مین کسی تصور کو ثبت یا مرتسم کرسکے، لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس مین تصورات یا احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہین، کہ مادہ یا جوہر جسمی کے وجود کو فرض کیا جائے، کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ اِس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونون صورتون مین آفرینش تصورات کا عقدہ یکسان طور پر لاینحل رہتا ہے، اِس لئے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہوتا جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج میں موجود ہین قطعًا ایک بے دلیل بات ہوتی، کیون کہ اس صورت مین بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا، کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزین پیدا کردی ہیں، جو سراسر غیر ضروری ہین اور جن سے کوئی کام نہیں نکلتا،

۲۰- حاصل یہ ہے، کہ اگر خارج میں اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے، کہ ہم اُن کو کبھی جان سکین، اور اگر فی نفسہ نہون، تو بھی ہم انھین دلائل کی بنا پر ہونے کا دعوی کر سکتے ہین جنکی بنا پر اِس وقت کر رہے ہین، تھوڑی دیر کے لئے فرض کرو کہ ایک ایسا ذہن ہے، جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلۂ احساسات، یا تصورات رکھتا ہے، جیسا تم، اور یہ تصورات اسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اُس ذہن میں مرتسم ہوتے ہین جس طرح تمھارے ذہن میں، نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا، اب میں پوچھتا ہون، کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی جواہر جسمی کے وجود کے یقین کے لئے تمام وہ دلائل نہیں رکھتا ہے، جو تم اسی امر کے یقین کے لئے امکانًا رکھ سکتے ہو، کیونکہ وہ بھی کہہ سکتا ہے

کہ اس کے تصورات بیرونی اجسام کا عکس ہین اور انھین کے عمل و تاثیر سے پیدا ہوتے ہین؟ اس مین مطلق بحث و کلام کی گنجایش نہین کہ معقول پسند آدمی کے لئے تنہا یہی ایک خیال اس بات کے لئے کافی ہے، کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظر مین مشتبہ اور متزلزل کردے،

۲۱- یہان تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو مین تمثیلاً، ایسی بہت سی غلطیان اور دشواریان (کفر و زندقہ کے ذکر سے قطع نظر کرکے) بیان کرسکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہین، یہ فلسفہ مین بے شمار منازعات اور جھگڑون کا منشار ہا ہے، اور مذہب مین بھی کچھ کم اہم رخنہ اندازیان نہین کی ہین، لیکن یہ موقع انکی تفصیلات کا نہین ہے، اولاً تو اس لئے کہ جو چیز خود شہادت ذہنی یا بداہت سے ثابت ہو چکی ہو، اسکی توثیق کے لئے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیر ضروری ہے، دوسرے اس لئے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا،

۲۲- مجھکو ڈر ہے، کہ لوگ خیال کرین گے، کہ مین نے اس موضوع کی توضیح و بیان مین غیر ضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جو شئی ذرا بھی سمجھ رکھنے والے آدمی کے ذہن مین پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطر مین آسکتی ہے، اس کی اس قدر شرح و بسط کی کیا ضرورت، لیکن اس دردسری کی غرض محض تمہارے خیالات کی پڑتال تھی، کہ آیا تم آواز، شکل حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہونے کا تصور بھی کرسکتے ہو، اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آگیا ہوگا، کہ جس چیز کے لئے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، اس ساری بحث کے بعد بس مین اس نتیجہ پر قناعت کرتا ہون، کہ اگر تم کسی ممتد، متحرک جسم، یا کسی تصور یا مماثل تصور کے

وجود کا، اس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر صرف تخیل بھی کر سکتے ہو تو مین فوراً
بازدعوی داخل کر دون گا، اور اجازت دیدون گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو
جس کے لئے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر لو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ ان کے وجود
کو کیون باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اس کا کوئی استعمال بتا سکو
یعنی اگر تمھارے خیال ورائے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو بس وہی واقعیت کی بھی
دلیل ہے،

۲۳۔ تم کھوگے، کہ اس سے زیادہ میرے لئے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور کرون
کہ باغ مین درخت اور کمرہ مین کتابین موجود ہین، گو ان کے احساس وادراک کے
لئے وہان قریب کوئی آدمی نہ ہو، میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے
ہو، اس مین کوئی دشواری نہین لیکن مین بہ التجا دریافت کرتا ہون، کہ اسکی حقیقت اس
سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن مین بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتابین اور
درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہین قائم کرتے، کہ کوئی
شخص ان کا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اثنا مین ان کا ادراک اور خیال
نہین کرتے رہے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے
کہ تم اپنے ذہن مین تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہین نکلتا کہ
تم اس امر کو ممکن تصور کر سکتے ہو، کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر موجود ہو سکتا ہے، بس
مطلوب کے حصول کیلئے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کرو کہ وہ بے تصور یا خیال کئے موجود ہین
جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف
کر رہے ہوتے ہین، تو اس تمام وقت مین ہم صرف اپنے ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہین لیکن

چونکہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہین رہتی، اس لئے وہ اس دھوکہ مین پڑ جاتا ہے، کہ اسکو موجود فی الخارج چیزون کا تصور ہو رہا ہے، گو در اصل اس تمام وقت مین وہ تصورات خود اسی کے ذہن مین موجود ہوتے ہین اس دعویٰ کی سچائی اور حقیقت ذرا سے تامل سے ہر شخص پر آئینہ ہو سکتی ہے اور معلوم ہو سکتا ہے کہ جوہر جسمی کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے،

۲۴- اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کرین، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم ہو سکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الخارج یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا ہمارے لئے ممکن ہے یا نہین، مجھکو تو صاف یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظون کا مفہوم یا تو ایک صریحی تناقص ہے، یا سرے سے بے معنی ہین، باقی دوسرون کو اس کا یقین دلانے کیلئے میرے نزدیک اس سے زیادہ سہل الفہم اور معقول کوئی طریقہ نہین ہے کہ اُن سے التجا کی جائے کہ خود اپنے خیالات وافکار پر سکون سے توجہ کرین، اور اگر اس توجہ سے اُن تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقص عیان ہو جاتا ہے، تو پھر اُنکی تسکین کیلئے یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہین، اسی بنا پر مین اس پر مصر ہون، کہ بے ذہن اشیا کا مستقل یا قائم بالذات وجود، یا تو ایسے الفاظ ہین جن کے کوئی معنی نہین، یا پھر تناقص پر مبنی ہیں بس یہی نکتہ ہے جسکو مین بار بار دہراتا ہون اور جس پر اتنا زور دیتا ہون، اور جس کے سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے سفارش کرتا ہون،

۲۵- ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزین جنکا ہم ادراک کرتے ہین، خواہ باہمی فرق و امتیاز کے لئے ان کے نام کچھ بھی ہون انکی یہ خاصیت ہے وہ سب کے سب بداہۃً غیر فاعل یعنی اُن کے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہین ہے،

لہذا ایک تصور یا خیال کسی دوسرے مین کوئی تبدیلی نہیں پیدا کرسکتا، اس حقیقت کے باور آنے کے لئے اِس سے زیادہ کسی اور شے کی ضرورت نہین ہے، کہ خود اپنے تصورات کا بے پردہ ملاحظہ کیا جاوے، کیون کہ جب یہ ادراک کا ہر جزو صرف ذہن ہی مین موجود ہے تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انکی ہستی بس اتنی ہی ہے کہ اِن کا ادراک کیا جاتا ہے لیکن جو شخص اپنے تصورات پر خواہ وہ حسی ہون یا فکری، توجہ کریگا، اُس کو معلوم ہو جائیگا، کہ اُن کے اندر کوئی قوت یا فاعلیت نہین ہے، معمولی توجہ سے ہم پر یہ منکشف ہو سکتا ہے کہ تصور کی ذات ہی مین اِس قدر انفعالیت اور بے حرکتی داخل ہی، کہ اس سے کسی فعل کا صادر ہونا، یا زیادہ صحت کے ساتھ یون کہو، کہ اِس کے لئے کسی شی کی علت بننا ممکن ہے علی ہذا یہ کسی فاعل ہستی کا عکس یا مماثل بھی نہین ہو سکتا ہے، جیسا کہ آٹھوین بند مین واضح ہو چکا ہے جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے احساسات کی علت نہین ہو سکتے، لہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزین ان قوتون کے آفریدہ نتائج ہین، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، عدد اور حجم سے پیدا ہوتی ہین قطعاً غلط ہی

۲۶- ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے بعض از سر نو پیدا ہوتے ہین بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہین، یا سرے سے معدوم ہو جاتے ہین، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیئے جس پر یہ موقوف ہون اور جو انکی تخلیق و تغیر کا باعث ہو، اوپر کے بند سے یہ واضح ہو چکا ہے، کہ کسی صفت تصور یا مجموعۂ تصورات مین تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہین، لہذا اِس کام کے لیے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی جوہر کا وجود نہین ہے، اِس لئے اب صرف یہی صورت رہجاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل یا روح، اِن تصورات کی علت ہے،

۲۷- روح ایک بسیط، نا قابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے، جب یہ تصورات کا احساس یا ادراک کرتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اِس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے، لہذا خود روح کا کوئی، تصور نہین قایم کیا جاسکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیون نہون، سب کے سب منفعل اور عدیم الحرکت ہین (دیکھو بند ۲۵) اس لئے وہ کسی فعال ہستی کو تمثال یا شبیہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے نہین پیش کرسکتے، ایک ذراسی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً نا ممکن ہے، جو اُس مبدء سے فعال مشابہ ہو، جو تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے، روح یا اِس ہستی فعال کی ماہیت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ اِس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ کسی اور طرح سے بذات خود اِس کا ادراک نہین ہوسکتا، اگر کسی شخص کو اِس بیان کی صداقت مین کلام ہے، تو اِس کو سوچنا اور کوشش کرنا چاہئے، کہ کیا وہ کسی قوت یا فعال ہستی کا تصور باندھ سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ اور فہم نامی دو بڑی اور اُصولی قوتون کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح اِن دونون تصورات کو مطلق جوہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے تصور سے علحدہ کرسکتا ہے، جسمین یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے، کہ مذکورۂ بالا دونون قوتین اس کے ساتھ قایم ہین، یا یہ ان کا محل ہے، جسکو معمولاً روح یا نفس کہا جاتا ہے، بیشک بعض لوگ اِس کے مدعی ہین، کہ وہ اِن تمام چیزون کے الگ الگ تصورات رکھتے ہین۔ لیکن، جہانتک مین سمجھ سکتا ہون ارادہ، روح یا نفس کے الفاظ کی وضع مختلف و متمائز تصورات کے لئے ہونا درکنار سرے سے کسی تصور ہی کے لئے نہین ہے، بلکہ ایک ایسی

شے کیلئے ہے، جو تصورات سے بالکل مختلف ہے، اور جو فعّال ہونے کی بنا پر کسی
تصور کی نمایندہ یا مماثل نہین ہو سکتی (البتہ اتنا اعتراف کرنا چاہئے کہ روح نفس اور افعال
نفس مثلاً خواہش، محبت نفرت، وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درک رکھتے ہین کہ
ان لفظون کے معنی جانتے یا سمجھتے ہین[۵])

۲۸- البتہ مین یہ پاتا ہون، کہ اپنے ذہن مین تصورات کو جب چاہون پیدا کر سکتا ہون
اور یہ کہ تصورات کے ایک سین کو دوسرے سین سے جتنی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہون
لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ مین نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن مین
آموجود ہوا تصورات کے بنانے اور بگاڑنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور موزون
طور پر فاعل کا لقب دیا جاتا ہے، یہان تک تو یقینی اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہے لیکن جب ہم
بے ذہن عوامل کا نام لیتے ہین یا ارادہ سے الگ کر کے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہین
تو وہ محض لفظون کا دلچسپ کھیل ہوتا ہے،

۲۹- مجھکو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا جاہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات
جن کا علم براہ راست حس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہین جب مین دن کی
روشنی مین اپنی آنکھین کھولتا ہون، تو پھر یہ میرے اختیار مین نہیں رہتا، کہ دیکھون یا نہ دیکھون
یا یہ کہ صرف فلان فلان چیزین میری نظر کے سامنے آوین، یہی حال سماعت وغیرہ
دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان مین مرتسم ہوتے ہین، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ
نہین ہوتے لہذا کوئی اور ارادہ یا روح ہے، جو ان کو پیدا کرتی ہے،

۳۰- تصورات حسی، بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط، راسخ، اور واضح ہوتے ہین،

[۵]، یہ عبارت دوسرے اڈیشن مین اضافہ کیگئی ہے،

ساتھ ہی ان مین ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سروپا طور پر نہین پیدا ہوتے، جیسا کہ اکثر ارادہ انسانی کے پیدا کئے ہوئے تصورات مین واقع ہوتا ہے بلکہ ایک منتظم سلسلہ مین گندھے ہوتے ہین، ان کا قابل آفرین نظم وارتباط پوری طرح ان کے صانع کی حکمت وفضل کی تصدیق کرتا ہے جن بندھے ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ صانع روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انھین کا نام نوامیس فطرت ہی، ان نوامیس فطرت کا علم ہمکو تجربہ سے ہوتا ہے، جو بتلاتا ہے کہ فلان فلان قسم کے تصورات معمولاً دوسرے فلان فلان تصورات کے ساتھ لازم وملزوم ہین،

۳۱- یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بخشتا ہے جس سے ہم اس قابل ہوجاتے ہین، کہ اپنے افعال کو منضبط کرکے زندگی کے لئے نفع بخش بنا لیتے ہیں، اور جس کے بغیر ہم ایک دائمی خسران مین رہتے، ہم نہ جان سکتے کہ کیون کرکسی کام کو کرین، تاکہ وہ ہمارے لئے ہر چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک کو مہیا کرسکے، اور حقیر سے حقیر حسی الم کو دور کرسکے، غذا قوت بخشتی ہے، نیند تازہ دم بناتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کٹنی کے وقت غلہ حاصل ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ فلان فلان نتائج کے حصول کیلئے فلان فلان وسائل کارآمد ہین، یہ ساری باتین ہم کو اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے انکشاف سے نہین بلکہ صرف فطرۃ کے مقررہ قوانین ونوامیس کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہین، جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت وتشویش کے عالم مین مبتلا رہتے، اور ایک معمر آدمی نوزائیدہ بچہ سے زیادہ نہ جانتا، کہ اپنے احوالِ زندگی کو کیون کر سرانجام کرے،

۳۲- لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کارفرمائی، جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل وحکمت کی بیّن شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانینِ فطرۃ کا موجد ہے، خود اسکی ذات تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اس درجہ عاجز ہے، کہ وہ علل ثانیہ کے پیچھے بھٹکتا پھرتا ہے کیونکہ
جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسرے فلان حسی تصورات آتے ہین اور
ہم جانتے ہین کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہین ہوتا تو ہم فوراً قوت وعمل تنجود تصورات ہی کی جانب
منسوب کردیتے ہین، اور ایک کو علت دوسرے کو معلول بنا لیتے ہین جس سے زیادہ
کوئی شی مہمل اور ناقابل فہم نہین ہوسکتی، مثلاً یہ دیکھکر کہ جب ہم ایک خاص گول شکل
کی روشن چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہین تو اسی وقت چھونے سے اِس تصویر یا کیفیت کا احساس
ہوتا ہے جسکو گرمی کہا جاتا ہے، لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہین، کہ آفتاب گرمی کی علت ہے
اسی طرح یہ دیکھکر کہ اجسام کی حرکت وتصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہے، یہ سمجھنے لگتے
ہین کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے،

۳۳- وہ تصورات جنکو صانع عالم خود حواس پر مرتسم ومنتقش کرتا ہے حقیقی چیزین کہلاتی
ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہین، وہ چونکہ نسبتاً منضبط، واضح، اور پایدار کم ہوتے
ہین اس لئے وہ اُن حقیقی چیزون کے تصورات یا تماثیل کے نام سے موسوم ہین جنکی وہ نقل
یا شبیہ ہوتے ہین، لیکن باوجود اِس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور جلی
کیون نہ ہون، ہین تصورات ہی، یعنی اُن کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ذہن
مین ہے، تصورات حسی بہ نسبت تخیلات ذہنی کے زیادہ قوی باترتیب اور متناسب ہونے
کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کئے جاتے ہین لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہوسکتی، کہ وہ ذہن
سے باہر موجود ہین، یہ بھی سچ ہے، کہ وہ بحیثیت اس کے، کہ ایک دوسرے ارادہ اور قوی تر
روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہین، اِس لئے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہین
تاہم ہین وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعی ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندھلا ہو، یا اُجاگر، اپنے

ادراک کرنے والے ذہن سے الگ نہین موجود ہو سکتا،

۳۴- اب قبل اِس کے کہ ہم آگے بڑھین، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُن اعتراضات کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اُصول پر اغلباً کئے جا سکتے ہین اِس کام مین اگر تیز فہم لوگون کو میری طوالتِ بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواستگار ہون، کیونکہ اِس قسم کی چیزون کو تمام آدمی یکسان سرعت کے ساتھ نہین سمجھ سکتے اور میری خواہش ہے کہ ہر شخص سمجھے،

سب سے اول تو یہ اعتراض ہوگا، کہ مذکورۂ بالا اُصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی اور مادّی حصہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اُسکی جگہ تصورات کی محض ایک وہمی اسکیم رہجاتی ہے جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی مین موجود ہے، اِس کے یہی معنی ہین، کہ تمام چیزین صرف خیالی ہین، لہذا آفتاب ماہتاب اور ستارون کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، دریا، پہاڑ درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے اجسام کی نسبت ہمکو کیا خیال کرنا چاہئے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی اوہام و التباسات ہین؟ اِن کا اور اِس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ کہ مقدم الذکر اُصول کی بنا پر ہم عالمِ فطرت کی ایک شے سے بھی نہین محروم ہوتے، جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے، یا کسی اور طرح سمجھتے اور ادراک کرتے ہین، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہے، جتنا کبھی تھا، کائنات نظری کا قطعی وجود ہے، اور حقائق و اوہام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے، یہ دعوی ۲۹-۳۰ اور ۳۳ بند سے بالکل روشن ہے، جہان ہم نے بتلایا ہے، کہ خود ساختہ تصورات یا خیالی چیزون کے مقابل مین حقیقی چیزون سے کیا مراد ہے لیکن پھر بھی دونون کا وجود صرف ذہن ہی مین ہین، اور اِس حیثیت سے دونون تصورات ہین،

۳۵- مین اپنے استدلال سے کسی شی کے وجود کو باطل کرنا نہین چاہتا، خواہ اِس شی کا

علم حواس سے ہو، یا فکر وتخیل سے جن چیزون کو مین آنکھون سے دیکھتا، اور ہاتھون سے چھوتا ہون، وہ موجود ہین، اور حقیقتہً موجود ہین، مجکو اس مین ذرا بھی کلام نہین، ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہین، وہ صرف وہ ہے جسکو فلاسفہ **مادہ** یا جوہر جسمانی کہتے ہین، اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہونچا ہے اور نہ آیندہ کبھی اسکو اس کمی کا احساس ہوگا، البتہ ملاحدہ کو اپنے زندقہ کی حمایت کے لئے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے اور ساتھ ہی **فلاسفہ** کو غالبًا یہ محسوس ہوگا، کہ ان کے ہاتھ سے عبث کاری اور بہم آویزی کا ایک آلہ نکل گیا،

۳۷۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ ہمارا دعویٰ، چیزون کے وجود یا واقعیت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل ابتک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا اُس کے سمجھنے سے بہت دور ہے، جو کچھ کہا گیا ہے اس کا ماحصل پھر سن لو، جواہر روحانیہ یعنی نفوس یا انسانی اذہان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہین پیدا کرتے ہین لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھتے ہوے دھندلے کمزور اور ناپائدار ہوتے ہین البتہ حسی تصورات بندھے ہوئے قوانین یا **نوامیسِ فطرت** کے مطابق ہوتے ہین، اس لئے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی ایسے نفس کے معلولات ہین جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے اس لئے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہوسکتے ہین کہ یہ زیادہ، موثر، مرتب، اور واضح ہین، اور ساتھ ہی خود اس ذہن کی اختراع نہین ہین، جو ان کا ادراک کرتا ہے، پس اسی معنی مین وہ آفتاب جو مجکو دن مین دکھائی دیتا ہے واقعی آفتاب ہے، اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا یہان جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کہ نباتات ستارے معدنیات، اور نظامِ کائنات کے باقی تمام اجزا ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی ہین جس طرح کسی اور اصول کے رو سے، باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے، کوئی ایسی
چیز مراد لیتے ہین جو میرے معنی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی
جانچ کرین، اور سمجھین، کہ اصلیت کیا ہے،

۳۷- اب اِس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے، کہ ہمارے اِس
اصول کی بنا پر کہ تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہین، میری طرف سے اسکا جواب
یہ ہے، کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنی مراد ہین، یعنی صفات محسوسہ، مثلاً امتداد، صلابت
وزن وغیرہ کا مجموعہ، تو اُس کے انکار کا مین ہرگز مجرم نہین ہون، لیکن اگر اس کا فلسفیانہ
مفہوم مراد ہے یعنی وہ شی جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہین تو
بے شک مجکو اعتراف ہے کہ مین اسکو نابود کرنا چاہتا ہون بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے
نابود کرنیکا الزام لگایا جاسکتا ہے جس کا خارج مین تو کیا تخیل تک مین کبھی کوئی وجود نہ تھا

۳۸- لیکن پھر بھی تم یہ کہوگے، کہ یہ کہنا نہایت عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے، کہ
ہم تصورات کھاتے پیتے اور پہنتے ہین، بیشک یہ تسلیم ہے، مگر اسکی وجہ صرف یہ ہے، کہ عام بول
چال مین لفظ تصور صفات حسیہ کے اُن مرکبات کے لئے نہین استعمال ہوتا جن کو چیزین کہا
جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے، کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر یا لفظ ہو، وہ
عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوگا، لیکن اس کا اثر ہمارے دعویٰ کی صحت پر مطلق نہیں پڑ سکتا جو
دوسرے لفظون مین یون بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم اِن چیزون کو کھاتے پہنتے ہین، جو براہ راست
آلاتِ حس سے محسوس ہوتی ہین، سختی، نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، شکل وغیرہ جنکی باہمی ترکیب
سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہین، انکی نسبت یہ اچھی طرح ثابت کیا جاچکا ہے
کہ وہ صرف اپنے ادراک کرنے والے ذہن مین موجود ہین، اور اُن کو تصورات کہنے کے

بس اسی قدر معنی ہین، یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا، تو کبھی عجیب اور مضحکہ خیز نہ معلوم ہوتا، مجکو اس تعبیر کی لفظی موزونیت سے بحث نہین ہی، بلکہ محض معنوی صحت سے اس لئے اگر تم اس پر اتفاق کرلو، کہ ہم اِن چیزون کو کھاتے، پہنتے ہین، جنکا براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے، ذہن سے باہر نہین موجود ہوسکتین، تو مین فوراً یہ قبول کرلون گا، کہ ان کو تصورات کے بجائے چیزین کہنا رواج کے زیادہ مناسب یا مطابق ہے

۳۹- اگر یہ پوچھا جائے، کہ مین تصور کا لفظ کیون استعمال کرتا ہون، اور عام رواج کے مطابق چیز کیون نہین کہتا، تو اُس کے جواب مین دو وجہین پیش کی جاسکتی ہین، اول تو یہ کہ تصور کے مقابل مین چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اُس سے علی العموم کوئی ایسی شے سمجھی جاتی ہے جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی بہ نسبت زیادہ وسیع مفہوم مین مستعمل ہے جسمین تصورات کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شے بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات کا وجود صرف ذہن مین ہے، اور وہ نیز غیر مدرک اور غیر فاعل ہین، اس لئے مین نے ان کے ادا کرنے کے لئے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے،

۴۰- لیکن باوجود اِن سب باتون کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دیسکتا ہے کہ کہ کچھ بھی ہو مگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کرنیکے لئے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور صائب دلائل پیش کئے جائین، وہ کبھی اِن سے اتنا متاثر نہین ہوسکتا، کہ حواس کے یقین و قطعیت کو مغلوب کرسکے اچھا یہی سہی، حواس کے مرتبۂ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند رتبہ ثابت کرو ہم خود یہی چاہتے ہین اور بالکل تمہارے ساتھ ہین، کیونکہ اس امر مین کہ جو کچھ مین دیکھتا سنتا اور محسوس کرتا ہون وہ موجود ہے، یعنی مجکو اُس کا احساس ہوتا ہے، اس سے زیادہ مجکو شک نہین، جتنا خود اپنے وجود مین، لیکن میری یہ سمجھ مین نہین آتا کہ جس کی شہادت با سند کسی ایسی شے کا وجود

ثبوت قرار پاسکتی ہے جس کا حواس سے ادراک ہی نہین ہوتا ہم کسی آدمی کو متشکک اور حواس سے بے اعتبار بنانا نہین چاہتے، بلکہ ہمارے اصول سے تو اُلٹے علم حواس کو ہر ممکن التصور قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ تشکیک کا حریف نہین، جیساکہ آگے چل کر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا،

۴۱- دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے، کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور مین کسی شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل مین جل جانے مین، نہایت بڑا فرق ہے، اگر تم کو اس واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صرف خیالی آگ ہونے کا گمان ہے تو اپنا ہاتھ ڈالو حقیقت کھل جائیگی، یہ اور اسی طرح کی دوسری باتین ہمارے دعاوی کے خلاف پیش کی جاسکتی ہین جنمین سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے اس مین صاف موجود ہے، یہان صرف اتنا اضافہ کافی ہے، کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شے ہے، تو وہ حقیقی درد جو اُس سے جلنے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل الگ ہونا چاہئے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا، کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماورا کسی بے حس شئی مین یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا امکاناً موجود ہوسکتا ہے،

۴۲- تیسرا اعتراض یہ ہوسکتا ہے، کہ ہم براہتہً چیزون کو خارج میں یا اپنے سے دور ایک فاصلہ پر دیکھتے ہین، اس لئے لازماً ماننا پڑتا ہے کہ وہ ذہن مین نہین ہین کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہے کہ جو چیزین کئی میل کے فاصلہ پر نظر آرہی ہین وہ اتنی ہی قریب ہون جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اس کے جواب مین یہ امر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ خواب مین بھی اکثر چیزون کو بہت دور دیکھتے ہین تاہم یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ذہن ہی مین موجود ہین،

۴۳- لیکن اِس بحث کی پوری توضیح کے لئے اِس پر غور کرنا ضروری ہے، کہ ہم نظر سے

خود فاصلہ یا فاصلہ والی چیزون کا کیون کر ادراک کرتے ہین کیونکہ اگر خود خارجی مسافت اور اس کے اندر کی بعض چیزین دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہین تو یہ ہمارے اس دعویٰ کے مخالف نظر آتا ہے کہ چیزون کا ذہن سے باہر وجود ہی نہین اسی شواری کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریۂ رویت[۱] لکھوایا جسکی اشاعت کو زیادہ مدت نہین گذری ہے اسمین یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فاصلہ یا بیرونیت کا نہ تو براہِ راست نظر سے احساس ہوتا ہے نہ خطوط و زوایا سے اس کا علم و ادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے جسکو اس کے ساتھ کوئی لزومی علاقہ ہو بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات نظر سے اسکی جانب بہ واسطہ انتقال ذہن ہو جاتا ہے جو خود بالذات فاصلہ یا فاصلہ والی چیزون سے نہ تو کوئی مشابہت رکھتے ہین، اور نہ کسی اور قسم کی مناسبت، بلکہ اس انتقال ذہن کی بنیاد محض ایک ایسے رابطہ پر ہوتی ہے جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے، اور ان احساساتِ نظر سے فاصلہ کی جانب اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے اُن تصورات کی جانب جن پر یہ الفاظ دال ہین، یہان تک کہ اگر ایک مادرزاد اندھے مین بینائی پیدا ہو جائے تو وہ اول نظر مین جن چیزون کو دیکھے گا، ان کے نسبت یہ نہ خیال کریگا، کہ ذہن سے باہر یا اس سے کچھ فاصلہ پر ہین، (مقدم الذکر کتاب کا ۴۱ بند دیکھو)

۴۴- بصر اور لمس کے تصورات، دو بالکل ممتاز اور مغائر اصناف ہین، اول الذکر موخر الذکر کے علائم اور دلالات ہین، یہ امر کہ نظر کے مخصوص محسوسات، نہ تو ذہن سے باہر موجود ہیں اور نہ باہری چیزون کی تمثال ہین خود، جدید نظریۂ رویت مین بھی ثابت کیا جا چکا ہے

[۱] یہ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہے جو "مبادی" سے قریباً ایک سال پہلے ۱۷۰۹ء میں شایع ہوئی اس میں حواس خمسہ خصوصاً حاسہ لمس و بصر کے محسوسات اور طریقِ حس سے بحث ہے، اور ثابت کیا ہے کہ چیزوں کے امتداد، فاصلہ اور بیرونیت کا ادراک براہ راست بصر سے نہیں ہوتا بلکہ تجربہ لمسی کی وساطت سے،

گو اسی کتاب مین محسوسات لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہے (یعنی محسوسات لمس خارج مین موجود ہین) لیکن اسکی یہ وجہ نہین کہ اس عامیانہ غلطی کا مانا اُس نظریہ کے ثبوت کے لئے ضروری تھا جس پر وہ کتاب ہے، بلکہ وہان اُس کو صرف اس وجہ سے نہین چھیڑا گیا، کہ ایک ایسی بحث کے ذیل مین جو خالص حسِ بصر سے متعلق ہو، اسکی تحقیق و تردید موضوع سے باہر تھی، بس صحتِ بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہئے کہ تصوراتِ بصر سے، جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزون کو سمجھتے ہین، تو اُنکی دلالت براہ راست خود ان چیزون پر نہین ہوتی، جو واقعاً کسی فاصلہ پر موجود ہین، بلکہ وہ صرف اس بات سے آگاہ کر دیتے ہین کہ کتنا زمانہ گذرنے پر کون کون سے تصورات لمس ہمارے ذہن مین پیدا ہون گے، اور فلان فلان کا فلان اثر ہوگا، اس کتاب کے مذکورہ بالا حصون مین اور رسالہ متعلق نظریہ جدید کے ۴۳ وغیرہ بندون مین جو کچھ کہا گیا ہے، اُس سے، میرے خیال مین، یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے، کہ تصورات مرئی ایک قسم کی زبان ہیں، جس کے ذریعہ سے وہ فرمان روا روح جس کے ہم تابع ہین، ہمکو اطلاع بخشتی ہے کہ جب ہم اپنے اجزائے جسم مین فلان قسم کی حرکت پیدا کرین گے تو فلان تصورات لمس وہ ہمارے اندر منقش کر دیگی لیکن اس مسئلہ سے پوری واقفیت کے لئے خود اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہئے

۴۵ - چوتھا اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے، کہ ہمارے اصول سے یہ لازم آتا ہے، کہ ہر لمحہ چیزین از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہین، اشیاء محسوس کا صرف اتنی دیر وجود رہتا ہے جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے، لہذا جب سامنے کوئی احساس کرنے والا نہین ہے تو نہ باغ مین درخت ہین، نہ دیوان خانہ مین کرسیان، آنکھ بند کرتے ہی کمرہ کا تمام فرنیچر نیست ہو جاتا ہے اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب آموجود ہوتا ہے، ان تمام باتون کے جواب مین

بندر۳ و ۴ وغیرہ کا قارئین کو حوالہ دیتا ہون، اوران سے خواہش ہے، کہ سوچ کر بتلائین، کہ کیا
کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہین، کہ اس کا ادراک یا احساس
ہو، ہین تو دقیق سے دقیق تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہون، کہ ان لفظون سے
کوئی اورشی مراد لی جاسکتی ہے، ایک بار مین اوراس کتاب کے پڑھنے والے سے ملتجی ہون
کہ الفاظ کے اثر سے دور رہ کر خود اپنے خیالات کی تھاہ لے، اس کے بعد بھی اگر وہ
اس کو ممکن خیال کرسکتا ہے، کہ تصورات یا ان کا منشار انتزاع بے ادراک واحساس کیے
موجود ہے، تو مین باز دعوی داخل کرتا ہون، لیکن اگر وہ ایسا نہین کرسکتا، تو اس کو
اعتراف کرنا ہوگا، کہ ایک ایسی چیز کی حمایت مین کھڑے ہونا جسکی نسبت خبر نہین کہ کیا ہے
ایک نامعقول بات ہے، اور ایسے وعادی کے نہ قبول کرنے پر جنکی تہ مین کوئی معنی نہین
مجھ پر حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے،

۲۴- اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہیے، کہ فلسفہ کے مقبول و مسلم اصول
خود کس قدر ان حماقتون کے مورد الزام ہین، جو دوسرون کے سر تھوپی جاتی ہین انکو بہت
عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے، کہ آنکھ بند کرتے ہی گرد وپیش کی تمام مرئی چیزین معدوم
محض ہو جائیں لیکن کیا یہ واقعہ نہین ہے، جسکا تمام فلسفی اعتراف کرتے ہین، اور جس
پر سب کا اتفاق ہے، کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا، صحیح معنی مین اور براہ راست نظر
کے محسوسات ہین محض احساسات ہین جن کا بس اتنی ہی دیر تک وجود ہے جتنی دیر
تک ادراک کیا جاتا ہے؟ پھر بھی بعض آدمیون کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا
کہ ہر لحظہ چیزین از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہین، حالانکہ بعینہٖ اسی خیال کی عام طور پر
مدارس مین تعلیم ہوتی ہے، کیونکہ تمام مدرسین، گو وہ مادہ کے وجود کے معترف ہین،

اور اقرار کرتے ہین کہ کائنات کی ساری عمارت اسی سے بنی ہے، بااین ہمہ ان کا یہ خیال ہے
کہ بلا خدا کی نگرانی و مداخلت، اس کا قیام ناممکن ہے جس کی تفسیر یون کرتے ہین کہ یہ
مادہ برابر ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے،

۴۷- علاوہ ازین، ایک ذرا سے سوچنے مین ہم پر یہ منکشف ہو جائیگا، کہ اگر ہم **مادہ**
یا جوہر جسمانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائین، تاہم خود ان اصول سے جو علی العموم مسلم ہین
ناگزیرانہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم خواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس وادراک
کئے ہوئے نہین موجود ہو سکتا، کیونکہ دوسرے بند اور اس کے بعد والے بندون سے یہ بالکل
روشن ہے، کہ جس **مادہ** کے لئے فلاسفہ جھگڑتے ہین، وہ کوئی ایسی ناممکن الفہم شے ہے جو
تمام ان صفات جزئیہ سے معرّا ہے، جو محسوس اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور
الگ کرتے ہین لیکن مزید توضیح کے لئے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہئے، کہ **مادہ** کا غیر
متناہی الانقسام آج کل عام طور پر مسلم ہے، کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو مانتے ہی
ہین اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثنا کے ثابت کرتے ہین، لہذا یہ نتیجہ
نکلتا ہے، کہ **مادہ** کے ہر ذرہ مین نامحدود اور بے شمار اجزا ہین، جنکا حس سے ادراک نہین ہوتا
یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا اجزا کی صرف ایک محدود تعداد
کو حس کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہین ہے، کہ اس مین اور زیادہ اجزا ہونے
نہین بلکہ سبب یہ ہے، کہ حاسہ اتنا دقیق اور باریک نہین کہ ان کا صاف طور پر امتیاز کر سکے، اسی لئے
حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے[1] اسی قدر کسی چیز کے اجزا کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہے
یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظر آنے لگتی ہے، اسکے

---

[1] مثلاً خوردبین وغیرہ کی مدد سے،

کنارون کے وہ اجزا، جو پہلے غیر محسوس تھے، اب اس کے گرد ایسے خطوط اور زاویون کی صورت مین نمایان ہو جاتے ہین، جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہین اور آخر کار جسم اور صورت کے گوناگون تغیرات کے بعد اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے تو جسم بھی نامحدود نظر آنے لگے گا، ان تمام تغیرات کے اثنا مین نفس جسم مین کوئی تبدیلی نہین واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ مین، لہذا ہر جسم بذات خود امتداداً نامتناہی، اور لازماً شکل و صورت کے تمام جزئیات سے معرّا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ گو ہم وجود مادہ کی قطعیت کو باوجود عدم ثبوت کے تھوڑی دیر کے لئے جائز بھی رکھین تاہم مادیین خود اپنے اصول کی رو سے یہ ماننے پر مجبور ہین کہ نہ تو وہ جزئی اقسام جنکا حس سے ادراک ہوتا ہے ذہن سے باہر موجود ہین اور نہ کوئی اور شی اُن کے مانند کیونکہ مادہ اور اس کا ہر ذرہ اُن کے نزدیک نامتناہی اور غیر متشکل ہے، اور یہ صرف ذہن کا کام ہے کہ ان رنگارنگ اجسام کو پیدا کرتا ہے جنسے ہمارے اس عالم مرئی کی ترکیب ہے، اور جنمین سے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہین جتنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے،

۴۸- لیکن ان سب باتون پر بھی، اگر ہم غور سے دیکھین تو معلوم ہوگا کہ بند ۴۵ مین جو اعتراض پیش کیا گیا ہے، خود ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہین عائد کیا جا سکتا، یہان تک کہ اسکی بنا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے کیونکہ گو اس مین شک نہین کہ محسوسات کو محض تصورات ہی مانتے ہین جو بغیر ادراک کئے نہین موجود ہو سکتے تاہم اس سے ہم اس نتیجہ پر نہین پہونچ جاتے، کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک پر ہے بلکہ کوئی اور نفس ہو سکتا ہے، جو ادراک کر رہا ہو خواہ ہم نہ کرین، جب یہ کہا جاتا ہے کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہین تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ یا وہ کوئی

خاص ذہن مراد ہے، بلکہ تمام اذہان بلا استثنا۔ لہذا مذکورہ بالا اصول سے یہ نہین نکلتا کہ اجسام ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہین، یا جب ہم نہین ادراک کرتے ہوتے تو وہ سرے سے نہین موجود رہتے

۴۹- پانچوان اعتراض شاید یہ ہو کہ اگر امتداد اور تشکل صرف ذہن مین موجود ہین تو اسکے معنی یہ ہون گے کہ ذہن ممتد اور متشکل ہے، کیون کہ امتداد ایک حال یا صفت ہے جس کا عامل (مدارسین[1] کے بقول) اس محل یا موصوف کو ہونا چاہیئے جسمین یہ موجود ہے، میرا جواب یہ ہے کہ ان صفات کے ذہن مین ہونے کے معنی صرف یہ ہین کہ وہ اِن کا ادراک کرتا ہے یعنی بحیثیت ایک حال یا صفت کے اس مین نہین پائے جاتے، بلکہ محض بحیثیت تصور کے اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی مین موجود ہے، ذہن کا ممتد ہونا اس سے زیادہ نہین لازم آتا، جتنا اُس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہین اور نہین موجود ہین، جو سب کو مسلم ہے، باقی فلاسفہ یہ حال و محل کی جو ایک بحث نکالتے ہین یہ سرتاپا بے بنیاد اور ناقابل فہم ہے، مثلاً اس قضیہ مین کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے فلاسفہ یہ کہین گے، کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور شکل سے، جو اس مین موجود اور اس کو عارض ہین، بالکل ممتاز اور جداگانہ شی ہے لیکن مین اس کو مطلق نہین سمجھ سکتا، مجکو تو پانسہ ان چیزون سے کوئی الگ شے نہین نظر آتی جنکو حال یا عرض کہا جاتا ہے، اور یہ کہنا کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے اس کا یہ مطلب نہین ہوتا کہ ان صفات کا انتساب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہے جو ان سے مغائر ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہین، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی

---

[1] مدرسین مراد ہین

تشریح مقصود ہوتی ہے

۵۰ - چھٹا اعتراض تم یہ کروگے، کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزارون چیزون کی تشریح کی جاتی ہے، ان کو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہے اور ان میکانکی[1] اصول کی عمارت دھڑام سے بیٹھ جاتی ہے جنکی بدولت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ و تعلیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعۂ فطرت مین قدیم یا جدید فلاسفہ نے جو کچھ ترقیان حاصل کی ہیں، سب کا سرچشمہ یہی فرض ہے، کہ جوہر جسمانی یا مادہ حقیقۃً موجود ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جن واقعات و حوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے، ان مین سے ایک بھی ایسا نہین ہے جسکی بغیر اس فرض کے اُسی خوبی سے تعلیل و تشریح نہ ہو سکے جیسا کہ جزئیات کے استقرا سے آسانی کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ توجیہ و تشریح حوادث کی صرف اتنی ہی حقیقت ہے کہ فلان فلان حالت مین ہم فلان فلان تصورات سے کیون متاثر ہوتے ہین لیکن یہ امر کہ مادہ، روح پر کیونکر عمل کرتا ہے یا اس مین تصورات کیونکر پیدا کرتا ہے، وہ عقدہ ہے، جس کے حل و کشائش کا کوئی فلسفی دعوی نہ کرے گا، لہذا اس سے بالکل صاف ہے، کہ فلسفہ طبیعی مین مادہ سے کوئی کام نہین نکل سکتا، علاوہ برین، جو لوگ اشیا کی توجیہ کی کوشش کرتے ہین، وہ جوہر جسمانی کے ذریعہ سے نہین کرتے، بلکہ شکل، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے، جو در اصل محض تصورات سے زیادہ کچھ نہین، جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے، دیکھو بند ۲۵۔

۵۱ - ساتوان سوال یہ ہوگا، کہ کیا یہ ایک مہمل بات نہین معلوم ہوتی کہ تمام طبعی

[1] میکانکی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد یہان غالباً وہ نظریہ ہے جسکی رو سے تمام حوادث عالم محض ذرات مادی کی مختلف تراکیب اور حرکات کا مظہر خیال کئے جاتے ہین،

کو الگ کرکے، ہر شی کو براہ راست روح کے فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے؟ اور اب آئندہ اس اصول کی بنا پر ہمکو یہ کہنا چاہئے، کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے وکذالک، کیا ایک ایسے آدمی کی بجا طور پر ہنسی نہ اڑائی جائے گی جو اس طرح کی باتین کرے؟ میرا جواب ہے، کہ بیشک ایسا ہوگا، لیکن ان چیزون مین ہمکو چاہئے کہ فکر و تامل کا کام اہل علم کی معیت مین مخصوص ہو، اور عوام سے صرف باتین کرین، کیونکہ وہ لوگ بھی جو عقلاً کوپرنیکس[۵۱] کے نظام پر اعتقاد و اذعان رکھتے ہین عام بول چال مین یہی کہتے ہین کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے اور اگر معمولی گفتگو مین اس کے خلاف کریں تو بے شبہہ نہایت تمسخر انگیز معلوم ہوگا جو کچھ یہان کہا گیا ہے، اگر اس پر ذرا سا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا، کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال مین کسی طرح کا تغیر یا اختلال نہین واقع ہو سکتا

۵۲- زندگی کے معمولی کاروبار میں اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جا سکتے ہیں، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لئے اُن خاص عواطف و خواہشات کو برانگیختہ کرتے رہتے ہین، جو ہماری بہبود کیلئے ضروری ہیں، چاہے وہ صحیح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کتنی ہی غلط کیون نہ ہون، کچھ مضائقہ نہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے کیون کہ موروثیتِ زبان کا دار و مدار رواج اور عادت پر ہے، اِس لئے زبان لامحالہ مقبول عام خیالات کے لئے جنکا ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہیں، موزون اور مطابق بن جاتی ہو لہذا ٹھوس فلسفیانہ استدلالات تک مین یہ ناممکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی

---

[۵۱] یہ سولھوین صدی کا وہ مشہور ترین عالم ہیئت، جس نے حرکتِ شمس کے مسئلہ نظریہ کو مٹا کر مرکزیت شمس اور حرکت ارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا،

نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کرسکین کہ مکابرہ کرنے والون کے ہاتھ مین تناقض بنا یون، اور دشواریون کی گرفت کے لئے سرے سے کوئی آلہ نہ رہ جائے لیکن ایک معقول اور سلیم الطبع محالمب وسعتِ موضوع، اندازِ بیان آگے پیچھے کے لگاؤ سے اصل اور صحیح مطلب کو اخذ کرے گا اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسالیب سے چشم پوشی کریگا جو استعمال کی بنا پر ناقابل اجتناب ہو گئے ہین

۵۳۔ باقی رہا یہ خیال کہ مادی عسل کا کوئی وجود نہین ہے جس طرح پہلے بعض ہندیین کے نزدیک مسلم تھا، اسی طرح دورِ جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہین، کیونکہ یہ لوگ گو نفس وجود **مادہ** کے قائل ہین، لیکن تمام چیزونکی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو قرار دیتے ہین کیونکہ ان لوگون نے اتنا تو پتہ چلالیا، کہ تمام محسوسات مین ایک شی بھی ایسی نہین جس مین کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر ان اجسام کا بھی یہی حال ہے جن کو یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہین، اور جو اُن محسوسات کے مثل ہین جنکا بلا واسطہ علم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد بھی ان کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیون کو فرض کرنا، جو کائنات مین کسی اثر آفرینی کی صلاحیت نہین رکھتین، اور لازماً انکی تخلیق محض عبث ہو، کیونکہ ان کے بغیر خدا سب کچھ کرسکتا تھا، میرے نزدیک ایک ایسا فرض ہے، کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے ہین مگر ساتھ ہی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہی،

۵۴۔ آٹھوان امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اشیاء خارجی کے وجود کی حمایت مین **نوع انسان** کے عالمگیر اور اجماعی **قبول** کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہون گے وہ کہین گے، کہ کیا ہم یہ فرض کرسکتے ہین کہ تمام دنیا غلطی پر ہے؛ اور اگر ایسا مان بھی لیا جائے تو اس قدر محیط اور مسلط غلطی کا سبب کیا بتایا جا سکتا ہی؟ میرا جواب سب سے

پہلے تو یہ ہے کہ زیادہ دقیق تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ در اصل مادہ یا ذہن سے باہر چیزون کے وجود کا اتنے کثیر آدمی اعتقاد رکھتے ہین جتنے کہ خیال کئے جاتے ہین بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہے کہ ایک ایسی شی کا اعتقاد جو تناقض کو مستلزم ہو یا جس کے اندر کوئی معنی نہ ہون سرے سے ناممکن ہے، رہا یہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات (یعنی **مادہ** یا موجود خارجی یا مستلزم تناقض ہین یا نہین، اسکو مین پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہون، ایک معنی مین البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ لوگ **وجودِ مادہ** کا اعتقاد رکھتے ہین یعنی انکی عملی زندگی اس طرح کی ہے، کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قریبہ، کسی موجود فی الخارج بے حس اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہین، جو ان کو ہر آن متاثر کرتی رہتی ہے اور جو ان سے بہت نزدیک ہے لیکن یہ بات، کہ وہ ان لفظون سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہون، اور کوئی متعین سوچی سمجھی ہوئی رائے رکھتے ہون، ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے مین عاجز ہون تنہا یہی ایک مثال نہین ہے، بلکہ سیکڑون ایسی چیزین ہین، کہ جنکو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہین، کہ وہ اِن چیزون کے وجود واقعی کے معتقد ہین، گو فی نفسہ اُن کی تہ مین سرے سے کوئی معنی نہین ہوتے،

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگرچہ کسی خیال کا اِس قدر عالمگیر طور پر اور وثوق کیساتھ مسلم ہونا قبول نہین کیا جاسکتا لیکن اگر ایسا ہو بھی تو یہ اسکی صداقت کیلئے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا، کہ عوام الناس مین جنکی تعداد بہت زیادہ ہے، ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائین پھیلی ہوئی ہین، ایک زمانہ مین تحت الرجل[1] آبادی کا وجود اور حرکت زمین تعلیم

[1] اگر تم اپنے قدم کے نیچے سے مرکز ارض پر گذرتا ہوا ایک خط کھینچو جسکو قطر کہا جاتا ہے تو جس متوازی نقطہ ارض پر وہ خط نکلیگا اسکا اصطلاحی نام تحت الرجل حصہ ہے، ایسی دو متوازی آبادیوں یا زمین کے حصونکو انگریزی مین ANTIPODES کہتے ہین، زمین سے جب ایک حصہ مین دوپہر ہوتا ہے تو دوسرے مین آدھی رات لندن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الرجل ہین، پرانے زمانہ کے لوگ غالباً تیسری صدی ق م تک اس حقیقت سے جاہل تھے اور یہ قول بر کلے کا آج بھی دنیا مین بہت تھوڑے آدمی ایسی باتون سے واقف ہین۔

یافتہ لوگون تک مین شدید حماقت آمیز باتین خیال کی جاتی تھین، باقی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل مین اُنکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہمکو معلوم ہونا چاہیے کہ آج بھی دنیا مین ان خیالات کو (حرکت ارض وغیرہ) نہایت ناقابل لحاظ وسعت و قبولیت حاصل ہے،

۵۶- لیکن معترض کا مطالبہ یہ ہے کہ اس **تعصب** کی علت بتلانا چاہیے، اور اسکی توجیہ کرنی چاہیے کہ یہ خیال (یعنی وجود مادہ کا) دنیا مین کیون رواج پا گیا، جواب یہ ہے، کہ لوگون نے دیکھا کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا ادراک واحساس ہوتا ہے، جو خود اُن کے خلق کئے ہوئے نہین ہوسکتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہین اور نہ اُن کے ارادون کے پابند ہوتے ہین اس لئے دلون مین بات بیٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات ذہن سے باہر اپنا مستقل وجود رکھتے ہین اور اسکی جانب وہم بھی نہ گیا، کہ ان لفظون مین تناقض نہان ہے لیکن فلاسفہ کو یہ بین طور پر نظر آیا کہ جن چیزون کا راہ راست حس سے علم ہوتا ہے وہ ذہن سے باہر موجود نہین ہین، اسلئے انھون نے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی مین مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم مہمل نہین یعنی یہ کہ کچھ چیزین فی الواقع ذہن سے باہر بالغیر کسی کے ادراک کئے ہوئے، ایک مستقل وجود رکھتی ہین اور ہمارے تصورات ان چیزونکی محض تمثال اور عکس ہین، جو ذہن پر منقش ہوتے رہتے ہین، فلاسفہ کی اس غرض کی بھی جڑ وہی ہے، جو عوام کی غلطی کی تھی یعنی، یہ شعور کہ اپنے احساسات کے خالق، وہ خود نہین ہین ملکہ ان کو بداہتہً معلوم ہوتا تھا کہ یہ خارج سے منعکس ہوتے ہین، اور اسلئے انکی علت اس ذہن سے ماورا چیز کا انعکاس ہوتا ہے کوئی اور شَے ہونی چاہیے

۵۷- لیکن تم کہوگے کہ ایسا تو بہر حال فلاسفہ نے یہ کیون فرض کیا کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مماثل موجود فی الخارج چیزون سے پیدا ہوتے ہین، اور ان کو اس روح کی جانب کیون منسوب کیا جو کہ تنہا فاعلیت کی حامل ہے، اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ انکو اس امر کی خبر نہ تھی کہ تصورات کے مماثل چیزون کا ذہن سے باہر فرض کرنا بھی ایسی ہی بے معنی اور لغو بات ہے جیسا کہ

اُنکی جانب قوت وفاعلیت کا انتساب، دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے
ذہنون مین تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کسی طرح کے متعین اور متشخص تصورت حسی کے لباس
مین ہمارے سامنے جلوہ گر نہین ہے، جیساکہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قد، رنگ، اعضا اور
حرکات کے ساتھ نظر آتے ہین اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اُس کے افعال مین انضباط اور
یکرنگی ہے جب کسی معجزہ سے معمولات فطرت مین فرق واقع ہوتا ہے، تو وہان فوراً انسان
کسی برتر فاعل کی موجودگی کے اعتراف پر آمادہ ہوجاتا ہے، لیکن جب ہم دیکھتے ہین کہ چیزین معمول
کے مواقف چل رہی ہین، تو ان سے ہمارے اندر کوئی تفحص نہین پیدا ہوتا، گو چیزون مین ترتیب
وتسلسل ان کے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی، قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ
وہ اس قدر مانوس اور معمولی بات ہوجاتی ہے کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا راہ راست
معمول نہیں سمجھتے، خصوصاً اس لئے کہ عمل مین اختلاف وتلون اختیار کی نشانی خیال کی جاتی
ہے گو دراصل یہ ایک نقص وبے کمالی ہے،

۵۸۔ دسوان اعتراض یہ ہوگا، کہ جو خیالات ہم نے پیش کئے ہیں، وہ فلسفہ اور ریاضیات
کے بہت سے محکم اور استوار حقائق کے خلاف پڑتے ہین مثلاً حرکت ارض کا مسئلہ تمام ہیئت دانون مین ایک ایسی حقیقت کی حیثیت سے
مسلم ہے جو واضح ترین اور کامل تشفی بخش دلائل پر مبنی ہے، لیکن ہمارے اُصول بالا کی بنا پر سرے سے یہ کچھ ہے ہی نہین
کیونکہ حرکت محض تصور ذہنی ہونے کی بنا، پر یہ ماننا پڑیگا، کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی
نہین، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حس سے علم نہیں ہوتا لہذا اُس کا کوئی وجود ہی نہین
رہتا، میرا جواب یہ ہے، کہ اگر حرکت ارض کا مسئلہ ٹھیک ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے اصول
کے مطابق نکلے گا، کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہین، اس کا ماحصل اس سے
زیادہ نہین ہے کہ آیا جو کچھ علمائے ہیئت کے تجربہ اور مشاہدہ مین آیا ہے اس سے ہم معقول طور پر

یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر ہم فلان فلان حالات کے اندر زمین اور آفتاب دونون سے ایک خاص
فاصلہ پر ہون توہمکو زمین سیارات کے جھرمٹ مین متحرک اور ہر لحاظ سے انھین کی جنس کی ایک
شئ معلوم ہوگی، اور فطرت کے ان مقررہ قوانین کی روسے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے پاس
کوئی وجہ نہین، نہایت بجا طور پر حوادث وواقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فلان فلان
مخصوص حالات کے اندر ہمکو زمین متحرک نظر آسکتی ہی،

۵۹- اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل وتوالی کا ہمکو جو تجربہ ہے اس سے ہم غیر یقینی
تخمینات نہین، بلکہ اکثر ان تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل پیشین گوئیان کر سکتے ہین جن سے
ہم کسی خاص عظیم سلسلۂ عمل کے بعد متاثر ہون گے، اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کر سکتے ہین کہ اگر موجوٗ
حالات سے بالکل مختلف حالات مین ہم رکھدیئے جائین، تو اس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے
بس اسی کا نام علم فطرت ہے جسکا نفع اور قطعیت ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ
بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے، یہ جواب نہایت آسانی کیساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات
پر بھی چسپان کیا جاسکتا ہے خواہ اُن کا تعلق ستارون کی جسامت یا علم ہیئت وغیرہ کے
کسی انکشاف سے بھی ہو،

۶۰- گیارھوان سوال یہ ہو سکتا ہے کہ درختوں کی اس قدر محیر العقل اور منتظم ساخت اور حیوانات
کے اجزا کی باہمی تالیف وترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے ؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزا کے
جو اس کاریگری سے باہم ترکیب دیئے گئے ہین نباتات اسیطرح نہین پھل پھول پیدا کر سکتے اور حیوانات
اپنے تمام افعال نہیں پورے کر سکتے تھے جس طرح انکی موجودگی مین کرتے ہین ورانحالیکہ تصورات ہونیکی
بنا پر ان اجزائے ترکیبی کے اندر نہ تو کوئی قوت یا فاعلیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہی
جو انکی جانب منسوب کیئے جاتے ہین ؟ اگر محض روح ہی ہر نتیجہ کو براہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے

پیدا کردیتی ہی، تو تمام ان نازک اور لطیف صناعیون کو جو انسانی یا قدرتی مصنوعات مین ہین محض عبث اور بے سود خیال کرنا چاہئے، ایک کاریگر نے گھڑی کی اسپرنگ، کمانی اور تمام پرزے بنائے اور ان کو اس ترکیب سے جوڑا کہ اس کے علم کے بموجب ان سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہین، تاہم اس نظریۂ تصوریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہئے اور یقین کرنا چاہئے کہ محض ایک **ذہن** کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیون کو چلاتا اور وقت سے آگاہ کرتا رہتا ہے، اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ **ذہن** بلا پرزون کے بنائے اور انکی ترتیب کی زحمت گوارا کئے اس نتیجہ کو کیون نہین برآمد کر دیتا، اور کیون گھڑی کے کسی خالی کیس سے یہ کام نہین نکلتا؟ اور ایسا کیون ہوتا ہے، کہ جب گھڑی کے چلنے مین کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزون مین بھی اسی کے مطابق کچھ نہ کچھ خلل پایا جاتا ہے، جسکی مرمت کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی ہے، بعینہ یہی **کارخانۂ عالم کی گھڑی** کے بارے مین بھی کہا جا سکتا ہے جس کا بڑا حصہ اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے، کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی بمشکل منکشف ہو سکتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ، ہمارے اصول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا، کہ کارگاہِ کائنات کی ان لاتعداد مشینون اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تعلیل کی جا سکتی ہے، جنکے اندر آرٹ یا صنعت کا انتہائی حسن و کمال موجود ہے، جو عام فلسفہ کی رو سے نہایت موزون اور حکیمانہ استعمالات اور منافع کے لئے بنے ہین، اور جن سے عالم کے صدہا حوادث و واقعات کی تشریح کا کام لیا جاتا ہے۔

۶۱- ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے، کہ گو **قدرت** کے انتظامات اور کارخانۂ کائنات کے بہت سے پرزون کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح مین بعض ایسی پیچیدگیان ہین جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہین سلجھا سکتے، تاہم چونکہ ان اصول کی قطعیت اور صداقت، انتہائی وضاحت اور قوت، برہان کے ساتھ بالبداہتہ ثابت کی جا سکتی ہین اس لئے

یہ اعتراض نہایت کم وزن رہ جاتا ہے لیکن دوسری بات یہ ہے کہ خود وہ اصول جو عام طور پر
مسلم ہیں اس قسم کی دشواریوں اور پیچیدگیوں سے پاک نہیں، کیونکہ انکی بنا پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے
کہ آخر خدا نے چیزوں کی آفرینش میں آلات اور مشینوں کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور چکردار
راستہ کیوں اختیار کیا، اس لئے اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، کہ بغیر ان وسائط و اسباب
کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزوں کو خلق کر سکتا تھا، یہی نہیں بلکہ اگر ذرا دقت نظر سے
ہم غور کریں تو معلوم ہو گا کہ جو لوگ ان مشینوں کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہیں، ان پر
یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صلابت، حجم
شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثیر کی استعداد نہیں ہے، تاکہ وہ کائنات
کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا متاثر کر سکیں (دیکھو بند ۲۵) لہذا اُن کے وجود کو اس حال میں
فرض کرنا (اگر یہ فرض امکاناً جائز بھی مان لیا جائے، کہ اُن کا ادراک و احساس نہ ہوتا ہو
ایک صریحی عبث اور بے غایت فعل ہے، کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماننے میں جو نفع بتلایا
جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے، کہ محسوسات انھیں کے آفریدہ ہوتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان محسوسات
کی آفرینش روح کے سوا کسی اور شی کی جانب منسوب نہیں کی جا سکتی ہے،

۶۲- لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب سے غور کرنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اگرچہ اجزاے
عالم کا یہ مخصوص نظم و نسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لئے ناگزیر نہیں ہے، تاہم چیزوں کو قوانین
فطرت کے مطابق، کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لئے قطعاً ضروری ہے
بعض ایسے کلی قوانین ہیں جو معلولات طبعی کے تمام سلسلہ میں پھیلے ہوئے ہیں ان کا علم نیچر
کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ ان کو جس طرح زندگی کے آرام و زیبایش کے
لئے مصنوعات کے طیار کرنے میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی اس سے کام لیتے ہین لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس تطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے، جو کسی
واقعہ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے، یا اسی کو یون کہو، کہ اس یکسانیت
کا انکشاف مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفرینش مین پنہان ہوتی ہے جیسا کہ
ہر شخص کو ان مثالون پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے، جن مین فلاسفہ توجیہ حوادث کے مدعی
ہین یہ امر کہ اس منضبط اور استوار طریق کار فرمائی مین جسکی **خالق برتر** پابندی کرتا ہے ایک عظیم الشان
اور بین نفع ہے، اکتیسوین سند مین واضح کیا جا چکا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی کچھ کم عیان نہین
ہے، اگر گو کسی شی کی تخلیق کے لئے، اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت، اور اجزا کی باہمی ترکیب
ناگزیر نہ سہی تاہم فطرت کے میکانکی اور بندھے ہوئے قوانین کے مطابق آفرینش کے لئے
قطعاً ضروری ہین، مثلاً اس کا انکار تو نہین کیا جا سکتا ہے، کہ خدا، جو عالم کی معمولی رفتار کا
قیم اور فرمان روا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے، تو بغیر اس کے، کہ اندر ایک پرزہ بھی جڑا گیا
ہو، گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کر سکتا ہے، لیکن باینہمہ اگر وہ ان میکانکی اصول کے مطابق
چلنا چاہتا ہے، جن کو **اُس نے** حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفرینش کے لئے مقرر اور قایم کر رکھا ہے
تو یہ ضرور ہوگا، کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے تمام کام،
یعنی پرزے بنانا، ان کو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ ختم ہو لین، اسی طرح جب ان حرکات
مین کوئی اختلال واقع ہو تو اس کے مقابل مین ان پرزون مین بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہئے
اور جب پرزون کا یہ نقص دور کر دیا جائے تو گھڑی پھر اچھی طرح چلنے لگے،

۶۳- البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ **صانع** فطرت معمولی سلسلہ علل و اسباب
کے خلاف، کسی واقعہ کو ظاہر کر کے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے، کیونکہ معمولات فطرت کے
خلاف اس قسم کے مستثنیات انسان مین انعجاب و ہیبت پیدا کر سکتے اسکو **ذات الٰہی** کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہین لیکن یہ مستثنیات نہایت نادرالوقوع ہوتے ہین، ورنہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب وحیرت آفرین اثرات سے زائل ہوجائے۔ اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا **اپنی ہستی** کے منوانے کے لئے محیر العقول اور خلاف عادت واقعات کے ذریعہ سے ہمکو استعجاب و دہشت مین ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلون مین ایسے افعال وحوادث کی وساطت سے پیدا کرے جو سرتاسر سنن فطرت کے پابند ہین، اور جنکی بناوٹ مین اس درجہ نظم وترتیب ہے جو اپنے **خالق** کی حکمت وفضل کی کھلی ہوئی آیت ہے

۶۴- بات کو زیادہ صاف اور روشن کرنیکے لئے مین یہ بتا دینا چاہتا ہون، کہ بند ۶۰ مین، جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد در اصل اس سے زیادہ نہین ہے، کہ تصورات یون ہی اُلٹے سیدھے اور بے ربط نہین پیدا ہوتے، بلکہ ان کے مابین علت ومعلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز ان کے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہین جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ یہ فطرت کے آلات عمل ہین، جو اسٹیج کے پیچھے سے درپردہ منصۂ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہین اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی متجسس آنکھ لگا سکتی ہے، لیکن جب کہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہین ہوسکتا، تو پھر ان مین باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے؟ اور جب کہ یہ آلات ذہن کے غیر موثر محسوسات ہونے کی بنا پر نتائج طبیعی کی پیدائش مین بالکل معین نہیں ہوسکتے تو پھر مطالبہ یہ ہے، کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیون گئے؟ یا دوسرے لفظون مین یون کہو، کہ خدا ہمکو جو یہ گوناگون تصورات محسوس کراتا ہے، اور جو اس قدر باقاعدہ اور صناعی کے ساتھ مرتب ہین، انکی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی کہ اسنے

ہیں تمام صناعی اور انضباط کی زحمت (اگر ایسا کہا جاسکتا ہی) محض بے فائدہ اُٹھائی ہی؛

۶۵- ان سب باتوں کا پہلا جواب تو یہ ہے، کہ تصورات کے اس باہمی ارتباط سے علت و معلول کا علاقہ نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کسی شی کی علامت یا نشانی کو اسی شی کے ساتھ ہوتی ہے، آگ جسکو میں دیکھتا ہوں یہ اس تکلیف کی علت نہیں جو اس کے قریب جانے سے پہونچے گی، بلکہ ایک علامت ہے، جو اس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے متنبہ کردیتی ہے، اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہیں، وہ ہمارے گردوپیش کے اجسام کی حرکت یا تصادم کی معلول نہیں ہے، بلکہ اسکی علامت ہے، دوسرا جواب یہ ہے، کہ تصورات کے مختلف مجموعوں میں مشین کی ایسی صناعی اور انضباط کی وجہ اور حیثیت وہی، جو حروف سے مرکب لفظوں کی ہے، اس غرض کے لئے، کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرسکیں، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتوں میں باہم ترکیب دیا جائے، اور اس مقصد کے لئے، کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر اور مستقل ہو یہ لازمی تھا، کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور حکیمانہ اسلوب پر بنایا جائے ایسا کرنے سے ہمکو اس قسم کے ہزاروں معلومات بہم پہونچتے ہیں، کہ فلاں فلاں افعال سے کن نتائج کی توقع رکھنی چاہئے، اور فلاں فلاں تصورات کو ذہن میں منہیج کرنے کے لئے کیا کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہیں، نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے، جو یہ کہکر ہم مراد لیتے ہیں، کہ اجسام کے اندرونی اجزا کی شکل، بناوٹ اور مشین جانچ لینے کے بعد ہم ان کے مختلف خواص، استعمالات اور ماہیت کا علم حاصل کرسکتے ہیں، خواہ یہ اجسام، قدرتی ہوں یا صناعی،

۶۶- لہذا یہ بالکل واضح ہے کہ جو چیزیں نظریہ علت و معلول کی رو سے بالکل ناقابل

تستریح ہین، اور جس سے طرح طرح کے محالات مین مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ انھین کو اگر ہم اپنے علم و آگاہی کے علائم یا نشانیون کی نظر سے دیکھیں، تو نہایت معقول طور سے انکی تشریح بھی ہو جاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہو جاتا ہے اور **صانع فطرت** کی اسی **زبان**[1] کے (اگر ہم اس کو زبان کہ سکتے ہین) سمجھنے کی کوشش اور جستجو ہی طبیعی فلاسفی کی اصلی مصروفیت ہونی چاہیئے، نہ کہ مادی علل سے اشیاء کی تشریح کا دعویٰ، جس نے انسانی اذہان کو اُس حقیقی **مبدءِ فعال** اور برتر و حکیم **روح** سے جس پر ہماری زندگی، حرکت اور ہستی سب کچھ منحصر ہے، اس درجہ بیگانہ بنا رکھا ہے،

۶۷ - بارھوان اعتراض شاید یہ کیا جا سکتا ہے، کہ گو جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہین ہو سکتا، جو بے حرکت بے حس ممتد، ٹھوس، متشکل اور متحرک جوہر ہو، جسکو فلاسفہ **مادہ** کہتے ہین، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد، شکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اِس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر مراد لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے اور ہمارے تصورات کی علت نہین بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی مین خدا اپنی مشیت سے ہمارے اندر تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم مین وجود مادہ کو ممکن مان لینے مین کیا قباحت

---

[1] برکلے کے نزدیک حوادث عالم مین علت و معلول کا کوئی لزومی علاقہ نہین ہے بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم اس طرح استنباط کرتے ہین جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے انکے مدلولات کا، حالانکہ لفظ اور اسکے مدلول مین کسی طرح کا لزومی علاقہ نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہو کہ جن چیزون کو علی العموم **قوانین فطرت** کہا جاتا ہے ان کو وہ رہنمائی کے محض علایم و نشانات ثابت کرتا ہے جیسے الفاظ مفاہیم کے سمجھنے کیلئے علائم و نشانات ہین اور اسی کام وہ لسان الٰہی رکھتا ہے،

اس کے جواب میں، مین اولاً تو یہ کہتا ہون، کہ اعراض کا بے جوہر کے فرض کرنا جوہر کے بے اعراض فرض کرے سے کم مہمل نہین ہے، لیکن دوسری بات یہ ہے، کہ اچھا ہم قبول لئے لیتے ہین، کہ یہ نامعلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہان ماناجائے؟ کیون کہ اس پر تو اتفاق عام ہے کہ ذہن مین اس کا وجود نہین، ساتھی یہ بھی کچھ کم قطعی نہین کہ کسی مکان مین بھی یہ موجود نہین، اس لئے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن مین موجود ہے جیساکہ ابھی ثابت ہو چکا لہذا اب صرف یہ صورت رہ جاتی ہے، کہ سرے سے یہ کہین نہین موجود ہے،

۶۸- مادہ کی بیان جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے، آؤ ذرا اسکی جانچ اور تنقیح کرین۔ کہا جاتا ہے، کہ اس سے نہ تو کوئی فعل صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے، اور نہ کسی اور کو اس کا احساس ہوتا ہے، کیون کہ اس کو بے حرکت، بے حس اور نامعلوم جوہر کہنے کے یہی معنی ہین، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس مین بجز محلیت کے اضافی خیال کے باقی تمام اجزا سلبی ہین، ساتھی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ باوصف محل ہونے کے کوئی شے اس کے ساتھ قائم نہیں، اب تم خود سوچو کہ یہ تعریف عدمیت کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے، مگر تم کہو گے، کہ اس سے کیا ہوتا ہے، ہم تو صرف اتنا کہتے ہین کہ یہ ایک نامعلوم سبب[1] کی حیثیت رکھتا ہے جسکی موجودگی مین خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے، اب اگر یہ معلوم ہو جاتا، تو مجکو بڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لئے کسی ایسی شی کی موجودگی کے کیا معنی ہین، جو نہ حس سے قابل ادراک ہے، نہ عقل سے نہ ہمارے ذہن مین کوئی تصور پیدا کرنے

[1] علت مین اور اس مین فرق یہ کہ اس سے معلول کا انفکاک ممکن ہے، مثلاً سانپ کا پاؤن کے نیچے پڑنا اور سہ کاٹنا انگریزی مین OCCASION استعمال کیا گیا ہے، اردو مین سبب سے بہتر کو لفظ نہیں ملتا غیر لازم کی قید چاہئے اور بڑھا لو،

کی قابلیت رکھتی ہے اور ذی امتداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے اور نہ کسی مکان مین پائی جاتی ہے، یہ الفاظ یعنی، موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائیں، جس طرح تم نے یہان استعمال کیا تو یہ لازماً ان کے کوئی ایسے مجرد اور بہت عجیب وغریب معنی ہیں جنکے سمجھنے سے مین قاصر ہون،

۶۹- نیز ذرا اسکی بھی جانچ کرنی چاہئے، کہ سبب سے کیا مراد ہے، روزمرہ کے استعمال زبان سے جہان تک مین اخذ کرسکتا ہون، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہے جو کسی اثر کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولاً اس اثر کے ساتھ یا پہلے مشاہدہ ہوتی ہے لیکن جب یہ لفظ مذکورۂ بالا تعریف والے **مادہ** کے لئے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونوں معنوں مین سے کوئی بھی نہین لے جاسکتے کیونکہ **مادہ** کو تو منفعل اور عدیم الحرکت کہا جاتا ہے، لہذا یہ فاعل یا علت موثر نہیں ہوسکتا، نیز تمام صفات محسوسہ سے عاری ہونے کی بنا ر پر یہ نا قابل حس بھی ہے، اس لئے دوسرے معنی میں بھی، مثلاً جیسے انگلی کا جلنا ایک مخصوص قسم کے درد کا سبب کہا جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہین قرار پاسکتا، لہذا اب **مادہ** کو سبب کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہین؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی مین مستعمل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہیں،

۷۰ تم شاید یہ کہوگے، کہ گو ہمکو **مادہ** کا احساس نہین ہوتا تاہم **خدا** اس کا احساس کرتا ہے جسکے لئے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے کیونکہ تم یہ کہ سکتے ہو کہ چونکہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہمارے احساسات ایک مرتب ومرتبط اسلوب سے ذہن مین منقش ہوتے ہیں، اس لئے یہ فرض کرنا بالکل معقولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی کچھ معین

سکے لئے مستقل اور بندھے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہیں، یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل مین مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور ممتاز جز موجود ہوتا ہے، مادہ کے یہ اجزا اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن مین تصورات کی تخلیق نہیں کرتے، کیونکہ وہ بالذات منفعل اور ہمارے لئے قطعاً ناقابل ادراک ہیں، تاہم خدا کے لئے، جو ان کا ادراک رکھتا ہے، یہ ایسے اسباب غیر لازمہ کا کام دیتے ہیں، جو اُس کے پیش نظر رکھتے ہیں، کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن مین منقش کرے، تاکہ چیزون مین ہمیشہ انضباط اور یکرنگی قائم رہے،

۱۷ میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اوپر بیان کئے گئے ہیں اس کے بعد اب کسی ایسی شی کے وجود کا سوال نہیں باقی رہتا، جو روح اور تصور یعنی مدرک اور ادراک سے منفصل اور باہر ہو بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن مین ایسے تصورات نہیں ہین دجنکے متعلق مین نہین جانتا کہ کس قسم کے ہیں) جو ایسے علائم و نشانات کی حیثیت رکھتے ہون جنسے اسکو معلوم ہو کہ کیونکر ہمارے ذہنون مین احساسات کو ایک باقاعدہ اور منضبط صورت مین پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جسطرح ایک گوئیے کو موسیقی کے علائم و اشارات سے ایسے موزون مرکبات صوتی یا لحن پیدا کرنے کی ہدایت ملجاتی ہے جسکو سر یا نغمہ کہتے ہیں، گو جو لوگ سنتے ہین انکو ان علائم و اشارات کا احساس نہو، اور ان سے بالکل نابلد ہون لیکن مادہ کا یہ مفہوم دجسکے سوا کوئی اور سمجھ مین آنے والا مفہوم، نامعلوم اسباب غیر لازمہ کی اس تفسیر سے مین نہیں اخذ کر سکتا، جو اوپر مذکور ہوئی) اس درجہ وہمی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تغلیط کا مستحق نہین، علاوہ برین بہ لحاظ نتیجہ کے یہ اعتراض ہمارے اُس پیش کردہ نظریہ کے کسی بے حس اور غیر محسوس جوہر کا وجود نہین، خلاف نہین پڑتا،

۷۲- اگر ہم اپنے احساسات کے انضباط اور یکرنگی کو عقل کی روشنی مین دیکھین تو ان سے ہم اس روح کے فضل و حکمت کا نتیجہ بے شبہہ اخذ کرین گے، جو ان کو ہمارے ذہنون مین پیدا کرتی ہے لیکن بس اس سے زیادہ ہم اُن سے کوئی اور نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہین نکال سکتے، مین کہتا ہون کہ میرے لئے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کیلئے کافی ہے، باقی رہا بے حس و حرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزون کا مین احساس کرتا ہون، ان مین سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہین جسکو اس سے ذرہ بھر بھی علاقہ ہو یا جو اس کے وجوہ و خیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو، اور مین یہ دیکھکر نہایت خوش ہونگا، اگر کوئی شخص نیچر کے کسی حقیر سے حقیر واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کردے یا مادہ اس کے وجود کے لئے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، جوادنیٰ سے ادنیٰ درجہ بھی رکھتی ہو، یا کم از کم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ مین خیال کرتا ہون کہ مادہ کی حیثیت سببی سے متعلق یہ امر پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ وہ ہمارے لئے تو کسی شئی کا سبب نہین رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات مین خدا کیلئے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے، اس دعویٰ کی بھی جتنی حقیقت ہے، اس کو بھی ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہین،

۷۳- یہان ان محرکات پر کسی قدر غور کرلینا، با محل اور مفید ہے جنھون نے انسان کو جوہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر مائل کیا، کیونکہ اس سے ہمکو نظر آجائیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور انعدام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اُس حصہ اعتقاد کو زائل کرسکین گے جس کی بنیاد ان محرکات پر تھی، سب سے اول یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ صفات محسوسہ یا اعراض، ذہن سے باہر موجود

ہین، اور اس بنا پر یہ ضروری ہوا، کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جوہر مانا جائے جس مین یہ موجود ہون، کیونکہ ان کے قایم بالذات وجود کا تصور ہی نہین کیا جاسکتا تھا اس کے بعد تبدریج لوگون کو یہ یقین و اطمینان ہوتا گیا کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثانوی[۱] صفات کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہین، چنانچہ انہون نے اس محل یا جوہر مادی کو ان صفات سے معرا کر لیا، اور صرف اولی صفات مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا جن کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لئے لازماً انکو ایک مادی محل کی احتیاج باقی رہی، لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے ولی روح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے، کہ اب ہمکو وجود مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہین، اتنا ہی نہین بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم مین یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخارج محل ہے، اُس وقت تک اِس کا وجود ناممکن محض ہے،

۷۴۔ لیکن اگر خود مادیین اس بات کو مان بھی لین کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لئے جب یہ غرض جاتی رہی، تو قدرتاً اور بلا کسی اِبا کے اس اعتقاد کو بھی ذہن سے نکل جانا چاہئے، جو اس پر مبنی تھا، تاہم یہ خیال اس قدر شدید عصبیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں راسخ ہو گیا ہے، کہ دور کرتے نہین بنتا اسی لئے جب اصل شی ناقابل حمایت ہے، تو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہین اور اس کو خدا جانے ہستی، سبب وغیرہ کن کن غیر متعین مفاہیم کیلئے ہم استعمال کرتے ہین جہان تک مین سمجھتا ہوں، اس مین کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک نہین کیون کہ جس حد تک ہمارا

---

[۱] صفات ثانوی اور صفات اولی کو علی الترتیب صفات عرضی اور صفات جوہری سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے یہ تفریق لاک کی ہے

تعلق ہے، یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات وخیالات کی نسبت جانتے اور ادراک
کرتے ہین، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منقش ہوتے رہتے ہین سمجھ
مین نہین آتا کہ ان سے کسی بے حرکت بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیون کر نکالا
جاسکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے، کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے، جسکی بنا پر ہم
یہ یقین یا وہم بھی کرلین، کہ ایک ازہمہ بے نیاز ذات ہمارے اندر تصور پیدا کرنے
کے لئے کسی بے جان و بے حرکت شی کی رہنمائی کی محتاج ہے،

۷۵۔ جمود و تعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ تاسف انگیز مثال
ہے، کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ نامعلوم
الحقیقت شی کے ماننے پر اس درجہ مضطرب ہے، جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر الٰھی
سے محروم کردیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات عالم سے دور پھینک دیتا ہے، لیکن ہم اعتقاد
مادہ کی حفاظت مین چاہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کرین یہان تک کہ جب
استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب
کی پچ کرتے رہین، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی خیز بنانے کے لئے تخیل
کو پوری ڈھیل دے کر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کردین، تاہم اس ساری کوش
کندنی کا حاصل صرف اتنا نکلے گا کہ خدا کے ذہن مین کچھ نامعلوم تصورات موجود ہین کیونکہ
خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہیں تو وہ صرف انھی کے
ہین، اور یہ درحقیقت کسی واقعی شے کیلئے نزاع نہیں ہے بلکہ محض نام یا لفظ کے لئے

۷۶ لہذا اب مین اس پر نہین جھگڑنا چاہتا، کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن مین
ہین اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے یا نہین، لیکن اگر با این ہمہ

ایک بے ذہن جوہر یا امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حسیہ کے محل کے وجود پر تم اڑے رہو تو بسم اللہ، میرے نزدیک تو یہ صراحتاً ناممکن ہے، کہ ایسی کوئی شئی موجود ہو، کیونکہ ان کا کسی بے حس جوہر مین پایا جانا یا اس کے ساتھ قایم ہونا ایک بین تناقض ہے،

۷۷۔ لیکن تم یہ کہوگے، کہ گو امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات اور اعراض جنکو ہم محسوس کرتے ہین، ان کے لئے کوئی بے ذہن محل نہو، تاہم یہ ممکن ہے کہ ایک بے حس و حرکت اور غیر مدرک جوہر یا محل بعض دوسرے ایسے صفات کے لئے پایا جاتا ہو، جو ہمارے لئے اسی طرح ناقابل فہم ہین جس طرح ایک پیدایشی اندھے کے لئے رنگ، کیونکہ ہم انکے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہین رکھتے، اور اگر ہمارے پاس وہ نیا حاسہ ہوتا، تو ہمکو ان کے وجود مین اس سے زیادہ شبہہ نہوتا، جتنا ایک اندھے کو اگر اسکی آنکھین کھول دی جائین، روشنی اور رنگ کے وجود مین ہوسکتا ہے، میرا جواب اولاً تو یہ ہے کہ لفظ مادہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ وہ نامعلوم صفات کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اس کے وجود و عدم سے بحث نہین، کیونکہ ہمکو اس سے کچھ سروکار ہی نہین ہے، اور مجکو ایسی شئی کے لئے جھگڑنے مین کوئی فائدہ نہین نظر آتا جسکی نسبت ہمکو نہین معلوم کہ کیا ہے اور کیون ہے،

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی نیا حاسہ ہوتا تو وہ صرف اور نئے تصورات یا احساسات کا اضافہ کرسکتا تھا، اور اس وقت ہم اُن کے کسی غیر مدرک محل مین موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے متعلق ابھی پیش کی جاچکی ہے، صفات جیسا کہ ثابت کیا جاچکا ہے، ان احساسات یا تصورات سے ماسوا کوئی شئی نہین ہین جنکا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن مین ہے

یہ دعوی نہ صرف ان تصورات کے لئے صحیح ہے جن سے ہم سردست واقف ہین، بلکہ عام ممکن تصورات کے لئے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہوں،

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کرسکتے ہو کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لئے کوئی ثبوت نہین؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہین بتا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی شی کی تشریح نہین کرسکتے، یا یہ تک تصور نہین کرسکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہین؟ کیون کہ باوجود ان تمام باتون کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے، اور محض مجمل تصورات یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے، کوئی تناقض نہیں رکھتا، البتہ اس مین شک نہین کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی خاص توضیح یا تخصیص سے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر جاہے جس طرح ان کو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہین ہوسکتا، مثلاً تم کہ سکتے ہو کہ دُوا اور دُوسائت ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ اعلان کردو کہ ان لفظون کو تم معمولی معنی میں نہین لیتے، بلکہ ایک ایسی شی کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو جس کو تم نہین جانتے کہ کیا ہے اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہ سکتے ہو کہ ایک بے حرکت بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہے، اور ہم اس دوسرے جملہ سے اسی قدر سمجھین گے جتنا پہلے سے،

۸۰۔ سب سے آخری اعتراض تمھارا یہ ہوسکتا ہے، کہ اچھا اس مین کیا نقصان ہے کہ ہم جوہر مادی سے باز دعوی داخل کرتے ہین، اور صرف اس پر قائم رہتے ہین، کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابلِ تقسیم ہے ناقابلِ تاثر ہے، غیر ممتد ہے، اور کسی مکان مین موجود

نہین ہے؟ کیونکہ تم یہ کہوگے، کہ جو اعتراضات **مادہ** کی جوہریت اصلیت یا کسی اور ایجابی یا اضافی مفہوم پر وارد کئے جا سکتے ہیں، انکی **مادہ** کی اس سلبی تعریف میں سرے سے کوئی گنجایش ہی نہیں، میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تم کو اس میں کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ، **مادہ**، کو اُسی مفہوم میں استعمال کرو، جس مین لوگ، لاشی، کو استعمال کرتے ہیں، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ میں ان دونون لفظون کو مترادف اور ایک دوسرے کا قایم مقام بنا سکتے ہو، کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے، اس لئے کہ جب مین اس تعریف کے اجزا پر مجموعًا یا انفرادًا توجہ سے غور کرتا ہون، تو جو اثر یا مفہوم ذہن میں پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہین ہوتا، جو لفظ لاشی سے پیدا ہوتا ہے،

۸۱ - شاید تم یہ جواب دوگے، کہ مذکورہ بالا تعریف میں ایک ایسی شی داخل ہے جو **مادہ** کو لاشی سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کونیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم، میں مانتا ہوں، کہ بے شک جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہین، وہ اس طرح باتین کرتے ہین، کہ گویا واقعتًا وہ ایک تصور رکھتے ہیں جو مجردترین اور انتہائی کلی تصور ہے، اور جو میرے لئے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہے، البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں کہ روح یا نفس کی بہت سی ایسی مختلف المدارج اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہیں جنکی قوتین، تعداد اور وسعت دونون کے لحاظ سے ان قوتون سے فایق ہین، جو میری ہستی کے خالق نے مجکو عطا کی ہین اور محض اپنے ذاتی چند، محدود، اور تنگ منافذ حس کی لبا طیراں تصورات کے قیاس اور فیصلہ کا دعوی جو برترین روح کی ان تھک قوت مختلف النوع نفوس پر منقش کر سکتی ہے

یقیناً ایک انتہائی حماقت اور تخمین ہے، کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے اصناف ہو سکتے ہین، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اسی قدر مختلف ہون، جتنا رنگ آواز سے ہے، لیکن ارواح اور تصورات کے بیشمار ممکن الوجود انواع کے مقابل مین اپنی فہم کے نقص و قصور کا چاہے جتنی آمادگی اور مستعدی سے اعتراف کر لوں، پھر بھی ذہن اور تصور، مدرک اور ادراک سے مجرد اور علیحدہ ہستی یا وجود کا دعویٰ مین گمان کرتا ہون کہ ایک صریح تناقض اور لفظون کا کھیل ہے،

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم ان اعتراضات پر بھی غور کر لین، جو مذہب کی جانب سے امکاناً ہمارے اصول پر کئے جا سکتے ہین،

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گو اجسام کے واقعی وجود کیلئے جو دلائل، عقل سے ماخوذ ہین، وہ برہان کی حیثیت نہ رکھتے ہون، تاہم صحف مقدسہ اس باب مین اس قدر واضح اور صاف ہین، کہ ایک معقول عیسائی کو اس امر کا اطمینان و اذعان کرا دینے کے لئے بالکل کافی ہین، کہ اجسام فی الواقع موجود ہین اور محض تصورات کے ماسوا کوئی شئی ہین، کیونکہ کتاب مقدس میں ایسے بے حساب واقعات مذکور ہین، جو بداہتہً لکڑی پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہین، اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی ہو جس مین یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عامی مفہوم میں یا بامعنی سمجھکر استعمال کئے گئے ہیں، ان میں سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرف گیری کا خطرہ نہین ہے، کیونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ ان چیزون کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جسمانی جواہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عامیانہ مفہوم لیا جائے ہمارے اصول کے خلاف نہین، اور اشیا و تصورات، حقایق و وہمیات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جاچکا ہے (بند ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۶ وغیرہ دیکھو) رہا فلاسفہ کا مادہ یا خارج از ذہن اشیا کا وجود، تو مین خیال کرتا ہون، کہ ان کا صحائف مین کہین بھی ذکر نہین ہے،

۸۳- دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزون کا وجود ہو یا نہ ہو، لیکن اتنا سبکو تسلیم ہے کہ الفاظ کا اصلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس حیثیت سے دلالت کرین جس حیثیت سے ہمکو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے، لہذا یہ بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول ہمنے قایم کئے ہین ان مین اور زبان کی اہمیت و صحت استعمال مین کوئی تعارض نہین، اور ہماری روزانہ کی گفتگو مین خواہ وہ کسی قسم کی ہو، جہان تک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہین پڑتا، لیکن، جو کچھ ہم اپنے پچھلے معروضات مین، نہایت شرح و بسط کے ساتھ کہہ آئے ہین، اُن سے یہ تمام باتیں اس درجہ واضح اور منقح ہو جاتی ہین، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے،

۸۴- تاہم اتنا الزام پھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات کی عظمت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے، عصائے موسیٰ کی نسبت ہمکو کیا سمجھنا چاہیئے؟ کیا یہ حقیقتاً سانپ نہین ہو گیا تھا، اور صرف دیکھنے والون کے تصورات کا رد و بدل تھا؟ اور کیا یہ گمان کیا جا سکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلانے والے نے قانا[1] کی دعوت ولیمہ مین اس سے زیادہ کچھ نہین کیا، کہ مہمانون کی بصارت، شامہ، اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کر لیا کہ ان سب کے اندر بس مے کا محض ایک تصور پیدا کر دیا؟ یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی کہا جا سکتا ہے، جنکو اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور التباس سمجھنا چاہیئے، مین اس کا جواب یہ دیتا ہون، کہ نہین عصا واقعی سانپ بن گیا تھا، اور پانی

[1] قانا مین کسی شادی کے موقع پر مے گھٹ گئی، مسیح نے مٹکوں میں پانی بھروا دیا جو مے بن گیا، دیکھو یوحنا باب۲

واقعی ہے۔ اور یہ بات بند ۴۴-۴۳ اور ۴۵ سے بالکل واضح ہے، کہ یہ جواب میرے سابق دعاوی کے متناقض نہین ہے بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی کا مسئلہ اس قدر شرح و لبسط کے ساتھ بار بار دہرایا جاچکا ہے اور اسکی بنا پر جو دشواریاں لاحق ہوسکتی ہین، ان کا جواب سابق مباحث سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے، کہ یہان اپنے محل پر اسکی تشریح و تفصیل پڑھنے والون کی فہم کی ہتک ہے صرف اتنا کہنا ہے، کہ دسترخوان پر جو لوگ موجود تھے، اگر اُنھون نے مے دیکھی، سونگھی، چکھی اور پی، اور اُس کے تمام اثرات محسوس کئے تو میرے نزدیک اس کے واقعی مے ہونے مین کوئی شبہہ نہین، مختصر یہ کہ معجزات کی واقعیت کے متعلق ہمارے اصول کی بنا پر کسی قسم کے شک یا تردد کی گنجایش نہین، بلکہ اُلٹے مقبول عام اصول کی بنا پر البتہ طرح طرح کے اشکالات پیدا ہوسکتے ہین اس لئے ہمارے اُصول بجائے معجزات کے مخالف پڑنے کے دراصل موافق ہین،

۸۵- ان تمام اعتراضات کو مین نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی مین پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور ان پر دیا جاسکتا تھا، دیا ہے، اب ان سے نپٹ چکنے کے بعد ہم خود اپنے اصول کے لوازم و نتائج پر ایک نظر ڈالتے ہین،

ان مین سے بعض تو پہلی ہی نظر مین سامنے آجاتے ہین:- مثلاً وہ متعدد دقیق اور پیچیدہ مسائل جن پر فکر و تفحص کی بڑی بڑی ہمتین صرف کی جاچکی ہین، فلسفہ سے کلیتہً خارج البلد ہو جاتے ہین، جوہر جسمی مین فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہین، مادہ لاالی نہایت منقسم ہوسکتا ہے یا نہین، اور یہ روح یا ذہن پر کیونکر عمل کرتا ہے، یہ اور اسی قسم کی اور تحقیقات ہر زمانہ مین فلاسفہ کی غیر مختتم تفریح اور دلچسپی کا سرمایہ رہی ہین، لیکن چونکہ ان تمام سوالات و تحقیقات کا سارا دارومدار مادہ کے وجود پر تھا اس لئے اب ہمارے اصول کے اندر

انکی کوئی گنجائش نہین رہتی، اسی طرح مذہب و حکمیات (سائنس) کے لیئے بھی ان اصول کے اندر بہت سے فوائد ہین، جنکا مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہوسکتا ہے اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آئیگا،

۸۶- جو اصول ہم نے پیش کئے ہین، ان کی رو سے قدرتاً تمام معلومات انسانی کی تحلیل دو عنوانات مین ہو جاتی ہے یعنی تصورات اور اذہان جنمیں سے ہر ایک پر ہم علی الترتیب بحث کرین گے،

سب سے پہلے تصورات یا غیر مدرک چیزوں کو لو، ان چیزوں کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ نہایت تاریک اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیون مین ہم مبتلا رہے ہین جسکی وجہ صرف محسوسات کا دہرا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابل فہم یا ذہن مین ہے دوسرا حقیقی اور ذہن سے باہر جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ غیر مدرک چیزین نفس ادراک ذہن سے علاوہ اپنا ایک ذاتی، خارجی وجود رکھتی ہین، یہی خیال جسکے متعلق ثابت کیا جاچکا ہے، کہ محض بے بنیاد، اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے، کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حد تک حقیقی ہے جس حد تک وہ ان موجود فی الخارج حقائق کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا کہ وہ کبھی یہ یقین نہ کرسکیں کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے کیونکہ اس کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے، کہ جن چیزون کا آدمی کو حس و ادراک ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کے مطابق ہین یا نہین، جنکا حس و ادراک کچھ بھی نہین ہوتا اور جو ذہن سے باہر موجود ہین؟

۸۷- رنگ، صورت، حرکت، امتداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات ذہنی خیال کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان کا کامل علم حاصل ہے، کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ بھی نہین

لیکن اگر یہ خیال کیا جائے کہ اصلی موجودات ذہن سے باہر ہین اور یہ چیزین محض ان کی نقل و شبیہ ہین تو پھر لا محالہ تشکیک مین مبتلا ہو جانا پڑتا ہے، کیونکہ اس صورت مین ہم صرف ظواہر کو جانتے ہیں، نہ کہ چیزون کے حقیقی صفات کو، اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد شکل اور حرکت کیا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کا جاننا ہمارے لئے ناممکن محض ہے، ہم خالی اس نسبت یا علاقہ کو جان سکتے ہین جو ان کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے اس اصول کی بنا پر چیزین تو اپنی جگہ پر جیسی ہین ویسی ہی رہتی ہین، البتہ ہمارے تصورات بدلتے رہتے ہین، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات مین سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ ہے یا یہ کہ سرے سے ان مین سے کوئی بھی نمایندہ حقیقت ہے یا نہیں، ہماری قدرت سے باہر ہے، لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے، دیکھتے، سنتے، اور محسوس کرتے ہیں اسکی بساط ایک بے بنیاد وہم و خیال سے زیادہ نہین رہ جاتی جسکو حقیقی اشیاء سے کوئی مناسبت نہین یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیا اور ان کے تصورات دو مختلف چیزین ہین، اور یہ کہ اول الذکر ذہن سے باہر، اور بغیر ادراک کئے ہوئے موجود ہین، اس مبحث کی کسی قدر تفصیل کرکے، یہ ثابت کر دینا نہایت آسان کام ہے کہ ہر زمانہ کے متشککین کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر رہی ہے،

۸۸- جب تک ہم غیر مدرک چیزونکی جانب نفس انکے ادراک کے سوا کسی اور واقعی وجود کا انتساب کرتے رہین گے، اس وقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شئی کی ماہیت کا ثبوت و شہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے موجود ہونے تک کا پتہ نہین لگا سکتے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ نہین رہا وہ زمین و آسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے اجسام تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہین، اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف پر
بے بس ہین، کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی علم نہین حاصل کر سکتے،
لیکن یہ سارا شک وشبہ جو ذہن کو گمراہ اور پراگندہ کرتا ہے اور فلسفہ کو دنیا کی نظرون مین
مضحکہ خیز بنا دیتا ہے آناً فاناً ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کرین کہ اپنے لفظون کو بامعنی
کرلین اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو، جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہین،
اپنی تفریح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دین لیکن میرے لئے تو ان چیزون مین شک
کرنا جنکا واقعاً حواس سے ادراک کرتا ہون اتنا ہی مشکل ہے جتنا خود اپنے وجود مین کرنا، کیونکہ
جب یہ مان لیا گیا، کہ کسی غیر مدرک شی کا وجود، اس کا ادراک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک
کھلا ہوا تناقض ہے، کہ کوئی چیز جسکو ہم اس وقت حاسہ لمس یا بصر سے ادراک کر رہے ہین
وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو،

۸۹- حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قایم کرنے کے لئے جو تشکیک کے حملون کے
سامنے سپر ہو سکے، کوئی شی اس سے زیادہ اہم نہین ہے، کہ پہلے یہ پوری وضاحت سے طے
کرلیا جائے کہ لفظ شی حقیقت اور وجود کے معنی کیا ہین، کیونکہ جب تک ان لفظون کے
معنی نہ متعین ہو جائین، اس وقت تک اشیاء کے حقیقی وجود کے بارہ مین لڑنا یا اس کی
نسبت کچھ جاننے کا ادعا محض لغو اور بے نتیجہ ہے، شی یا ہستی تمام عالم کی چیزوں کے لئے
ایک ہمہ گیر نام ہے جس کے اندر دو بالکل ممتاز اور مختلف الجنس اصناف یعنی اذہان اور
تصورات داخل ہین، جنمین بجز نام کے اور کوئی بات مشترک نہین، مقدم الذکر فاعل
اور ناقابل انقسام (ناقابل فسا[۵۱]) جواہر ہین، اور موخر الذکر بے حرکت اور سریع الزوال، یا

---

۵۱ دوسرے اڈیشن مین یہ لفظ نہین ہین،

قائم بالغیر چیزیں ہین، جو بذات خود نہین موجود بلکہ اذہان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم وموجود ہین[1] ہم کو اپنے وجود کا علم ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہی اور دوسرے اذہان کا محض استدلال سے اتنا کہا جاسکتا ہے، کہ ہم لوگ اپنے اپنے اذہان یعنی نفوس یا فاعل ہستیون، کا ایک طرح کا علم یا درک تو رکھتے ہین لیکن یہ علم یا درک[2] صحیح معنی مین تصور نہین ہے، اسی طرح ہم اشیا یا تصورات یا اشیا سے اس حیثیت سے ممتاز اور الگ ہین کہ موخرالذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کئے ہو سکتا ہے[3]، میرے نزدیک تصورات، اذہان اور علائق سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے، اور سب کی سب بحث وگفتگو کا موضوع ہین، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو نسا محاورہ اس چیز پر دلالت کے لئے وسیع کیا جاسکتا ہے جسکو ہم جانتے، یا جسکا کسی طرح کا درک رکھتے ہین)

۹۰- ہم اس کے منکر نہین، کہ جو تصورات حواس پر منتقش ہوتے ہین وہ حقیقی، چیزین ہین، یا حقیقتہً موجود ہین، لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہین، کہ وہ تصورات ان ذہنون سے باہر موجود ہو سکتے ہین، جو ان کا ادراک کرتے ہین، یا یہ کہ وہ، ذہن سے باہر موجود چیزون کی نقل وتشبیہ ہین، کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مُدرک ہونا ہی، اُسکی ہستی ہے، اور

---

[1] سد کا یہ بقیہ ٹکڑا دوسرے ایڈیشن مین اضافہ کیا گیا ہی، جیسا کہ اس نے اور جگہ بھی درک وتصور میں تفریق کرتے وقت کیا ہے مثلاً سد ۱۴۲۔

[2] تصور (آئیڈیا) اور درک (موشن) میں برکلے جو کچھ تفریق کرتا ہے اس کا ماحصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ درک سے کسی شی کا علم بوجہ ما مراد ہے یعنی لفظ کے معنی مرادی کا سمجھ مین آجانا، بے اسکے کہ شی مراد کا ذہن مین کوئی بندھا ہوا تصور یا تمثال حاصل ہو۔ دیکھو سد ۱۴۲۔

[3] یعنی تصورات کے باہمی علائق کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہو سکتا ہے، صاف مطلب سمجھ مین نہیں آتا ہے، کہ کیا ہے،

ایک تصور، تصور کے سوا کسی اور شے کے مشابہ نہیں ہوسکتا، البتہ حواس سے جن چیزون کا ادراک ہوتا ہے ان کو اس حیثیت سے بیرونی یا خارجی، کہا جاسکتا ہے، کہ ان کو خود ادراک کرنے والا ذہن نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اس ذہن سے بالکل ممتاز اور الگ ہے اس پر منقش کردیتی ہے، اسی طرح اشیاء حسی ایک اور مفہوم مین بھی خارج از ذہن کہی جاسکتی ہین یعنی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن مین موجود ہوتی ہین مثلاً جب مین اپنی آنکھین بند کرلیتا ہون تب بھی وہ چیزین موجود ہوسکتی ہین جنکو مین نے دیکھا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن مین،

۹۱ - یہ خیال کرنا نہایت غلطی ہوگی کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس سے حقایق اشیا کی نفی یا استخفاف ہوتا ہے، کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بناپر بھی اعتراف ہے، کہ امتداد، حرکت، یا یہ لفظ واحد تمام صفات حسی کسی محل کے محتاج ہین، کیونکہ وہ بذات خود نہین موجود ہوسکتے، ساتھ ہی جن اشیا کا حس سے ادراک ہوتا ہے، انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے، کہ بعض صفات محسوسہ کے مختلف مجموعون کے سوا کچھ اور نہیں ہیں، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم و موجود نہیں ہوسکتین، یہان تک تو سب کا اتفاق ہے، بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل بالذّات وجود کا انکار کرتے ہین، جو کسی جوہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت مین سے ہم کسی شی کو حذف یا منہا نہین کرتے، اور نہ اس حیثیت سے کسی بدعت کے مجرم ہین، صرف اختلاف اس قدر ہے، کہ ہمارے نزدیک، وہ بے ذہن چیزیں جنکا علم حواس سے ہوتا ہے، ان کا نفس احساس یا ادراک سے الگ کوئی وجود نہین اور اسی لئے ان غیر ممتد اور ناقابل انقسام، جواہر یا نفوس کے علاوہ، جو ان پر متصرف ہین، اور ان کا احساس و ادراک کرتے ہین، کسی اور جوہر میں یہ نہیں موجود ہوسکتیں، لیکن فلاسفہ عامی آدمی کی طرح اس کے قائل ہین کہ یہ حسی صفات، ایک بے حرکت، ممتد، اور غیر مدرک جوہر

کے ساتھ قائم ہین جسکو وہ مادہ کہتے ہین، اور جسکی جانب وہ ایک ایسے طبیعی وجود کا انتساب کرتے ہین، جو تمام ذی ادراک ہستیون سے باہر، اور بلا کسی ذہن کے ادراک کیئے ہوئے موجود ہے بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاز ہے، اور اُس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جواہر جسمیہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہین، بشرطیکہ وہ ان جواہر جسمیہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانین بھی،

۹۲ - کیونکہ جسطرح مادہ یا جوہر جسمی کا اعتقاد ڈنشکیک کا اصلی عمود اور سہارا رہا ہے جیسا کہ ہم واضح طور پر ثابت کر چکے ہین، اسی طرح الحاد اور لامذہبیت کی فاجرانہ عمارتین بھی اسی اساس پر اُٹھائی گئی ہین، اتنا ہی نہین، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال کی گئی ہے، کہ عہد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ جن میں خدا کے ماننے والے تک شامل ہین، مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا شریک ازلیت جانتے ہیں، یہ جوہر مادی ہر زمانہ مین ملاحدہ کا کس درجہ حلیف و معاون رہا ہے اسکی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے، انکے تمام پرعظمت و ہیبت نظامات کا اس پر مبنی ہونا، اتنا ہیں، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالتے ہی انکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، یہان تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہین رہتا کہ ملاحدہ کے ہر خبیث فرقہ کے لغویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے،

۹۳ - رہا فاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر پر ہنسی اڑاکر، اور روح کو بھی جسم کی طرح منقسم اور قابل فساد سمجھکر ان نظامات کے جال مین آسانی کے ساتھ پھنس جانا، جو ان کے میلانات کے موافق و ملائم ہین، اور چیزون کی بناوٹ اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ بجائے اس کے تمام موجودات کی اصل اور جڑ ایک قائم بالذات بے عقل اور غیر مدرک جوہر کو جاننا، اور ان لوگون کی باتون پر کان دھرنا جو ربانیت یا احوالِ عالم پر کسی

برتر روح کی نگرانی اور معائنہ کے منکر ہین، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو کورانہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطراری اور مجبورانہ وجوب کی جانب، جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثیر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے یہ تمام باتین بالکل قدرتی ہین، لیکن دوسری طرف مین خیال کرتا ہون، کہ بہتر اصول او نظامات کے لوگ یہ جانتے ہین کہ مذہب کے دشمن غیر مدرک مادہ پر بے انتہا زور دیتے ہیں، اور ہر چیز کو اسی مین داخل کر دینے کی کوشش و تدبیر مین لگے رہتے ہین، یہ دیکھ کر نہایت خوش ہون گے، کہ اب یہ الحاد مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیئے گئے ہیں، اور اس واحد قلعہ سے نکال دیئے گئے ہین جسکے باہر اپیکورشس اور ہالبس کے پیرو اپنے ادعا کے لئے سایہ تک کا سہارا نہین رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہیں،

۹۴- غیر محسوس مادہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد، نہ صرف ملاحدہ اور جبریہ کے لئے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار رہا ہے اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ حسی چیزین محض ان کے ذہنی احساسات ہین، جنکا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہین، تو کچھ شک نہین کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ و عبادت کبھی نہ کرتے، بلکہ، ان کی تعظیم و نیازمندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزون کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے،

۹۵- ہمارے معتقدات مین اسی مہمل اور نامعقول اصول کی آمیزش نے عیسائیون کے لئے کچھ کم دشواریان نہیں پیدا کر رکھی ہین، مثلاً ایک حشر ہی کے عقیدہ کو لو، کہ اسپر

لے اپیکورس قدیم زمانہ کا یعنی یونانی دور کا مشہور مادی ہے، اور ہالبس عہد جدید کے مادیین کا کہنا چاہئے سرعسکر تھا،

فرقہ سوسینیہ[۱] نے کتنے شبہات اور اعتراضات وارد کئے ہین لیکن کیا ان مین سے قوی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہویّت جسم کے فرض پر نہین ہے، یعنی یہ کہ گو جسم اپنی شکل یا صفات محسوسہ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے لیکن بہ لحاظ اپنے جوہر مادی کے ہمیشہ یکسان اور غیر متغیر رہتا ہے؟ لہذا اگر تم اس جوہر مادی کو اڑا دو جسکی ذات وہویت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سیدھے سادے آدمی اس لفظ سے سمجھتے ہین، یعنی۔ وہ چیز جو براہ راست مرئی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے پھر دیکھو، کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابلِ جواب اعتراض کس طرح ہیچ اور نابود ہو جاتے ہیں،

۹۶- **مادہ کو کائنات سے** خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام اُن متشککانہ اور فاجرانہ خیالات، چوندھیا دینے والے سوالات واعتراضات کو بہا لیجاتا ہے جو لاہوتیین اور فلاسفہ دونوں کی راہ کے لئے خار ہیں، اور انسان کے لئے اس قدر بے سود ہین، کہ اسکی بیخ کنی کے لئے جو دلائل ہم نے پیش کئے ہین اگر وہ ناکافی بھی ہون (اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا یقینی اور قطعی ہے) جب بھی مجکو یقین ہے کہ علم، امن اور مذہب کے دوست رکھنے والے بھی چاہین گے، کہ کاش یہ کافی ہون۔

۹۷- محسوسات کے وجود خارجی کے عقیدہ کے علاوہ حقیقی علم کی راہ مین دشواریون اور لغزشون کا ایک اور بھی بڑا سرچشمہ ہے یعنی، تصورات مجردہ کا مسئلہ جسکی مقدمہ مین تفصیل

[۱] یعنی لیلیو سوسنیس اور فاسٹو سوسنیس کے اتباع، یہ دونوں اٹلی کے باشندے تھے، سولھوین صدی مین ۴۴ سال آگے پیچھے پیدا ہوئے، یہ تثلیث اور الوہیت مسیح کے منکر تھے، متعصب عیسائی انکو ملحد بددین کہتے تھے، لیکن در اصل ان کی حیثیت مصلحین دین یا متکلمین کی تھی، متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سرسید، شبلی کی حیثیت رکھتے تھے،

گذر چکی ہے، دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزین، جنسے ہم اچھی طرح مانوس، اور جنکو پوری طرح جانتے ہیں جب ان پر مجرد حیثیت سے غور کرو، تو عجیب و غریب دشواری پیدا ہو جاتی ہے، اور وہ بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہیں، **زمان، مکان**، اور **حرکت** کو جب جزئی اور متشخص حیثیت سے لو تو یہ ایسی چیزین ہین جنکو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزین جب کسی عالم الٰہیات کے ہاتھ مین پڑ جاتی ہیں، تو اتنی مجرد اور دقیق ہو جاتی ہین، کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہین سکتا۔ اپنے نوکر کو حکم دو کہ تم کو فلان وقت فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو کے یہ نہ سوچنے لگے گا، کہ ان لفظون کے معنی کیا ہیں، کیونکہ اس خاص وقت اور جگہ یا اس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے مین جسکے ذریعہ وہ وہان تک پہنچے گا اُس کو ذرا بھی زحمت نہین لیکن اگر **زمانہ** تمام ان خاص خاص افعال و تصورات سے، جو دن کو مختلف حصون مین تقسیم کرتے ہیں، الگ کر کے خالی استمرار وجود یا مجرد مرور کے لئے استعمال کیا جائے، تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے مین چوندھیا جائے گا،

۹۸- میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی **زمانہ** کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہون، جو میرے تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرد ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس مین تمام چیزیں شریک ہون، تو مین کھو جاتا ہون، اور بدحواس ہو کر لاینحل پیچیدگیوں مین گرفتار ہو جاتا ہون، اصل یہ ہے کہ مین ایسے **زمانہ** کا سرے سے کوئی تصور نہیں رکھتا، صرف دوسرون کو کہتے سنتا ہون، کہ یہ الی غیر النہایۃ قابل تقسیم ہے اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہیں کہ مجکو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ عقیدہ[۱] آدمی

---

[۱] اس لئے کہ جب زمانہ الی غیر النہایۃ منقسم ہے تو لامحالہ اس کے اجزا کی تقسیم بھی متناہی نہیں ہو سکتی، لہذا انسان کی زندگی کی ہر آن یا لامتناہی اجزا پر مشتمل ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی بلا شعور ان گنت قرنون اور زمانو کو طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اس کے عدم شعور کی یہ وجہ ہے کہ ہر لحظہ وہ فنا ہوتا رہتا ہے،

گویا تو یہ ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ لا تعداد قرنون کو بلا شعور طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن مین فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونون باتین برابر درجہ کی لغو معلوم ہوتی ہین لہذا ماننا یہ پڑتا ہے کہ **زمانہ** ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماوراء کوئی شئی نہین ہے جس سے لازم یہ آتا ہے، کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ انھین تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہیئے، جو اسی نفس یا ذہن مین یکے بادیگرے آتے جاتے ہین، اسی بنا پر یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے، کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے اور سچ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے خیالات میں تفریق و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو مین یقین کرتا ہوں، کہ یہ کام اس کے لیئے آسان نہ ہوگا،

۹۹ - بس اسی طرح جب ہم **امتداد** اور **حرکت** کو تمام دوسرے صفات سے مجرد کرکے بذات خود انھین پر غور کرنا چاہتے ہین، تو وہ فوراً نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہین اور طرح طرح کی گمراہیون اور بے اعتدالیوں میں پھنس جاتے ہین جن سب کی بنیاد دوہری تجرید پر ہے، کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مثلاً امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجرد کیا جا سکتا ہے، ثانیاً یہ کہ نفس امتداد کا وجود اسی کی خود محسوسیت یا ادراکیت سے بھی جدا کیا جا سکتا ہے لیکن جو شخص ذرا سوچیگا، اور جو کچھ کہتا ہے، اس کے سمجھنے کی کوشش کریگا، تو اس کو اعتراف کرنا پڑیگا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور حقیقی ہونے میں یکسان اور مساوی ہین، اس لئے امتداد اور رنگ دونون کا وجود فقط ذہن میں ہی ہے اور ان احساسات ذہنی کی اصلین صرف کسی دوسرے ہی ذہن مین موجود ہو سکتی ہین، نیز یہ کہ جن چیزون کا حواس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہین، کہ وہ بس مختلف

احساسات کا، ایک مجموعۂ مرکب، یا (اگر کوئی شخص ایسا کہ سکتا ہے) باہم آمیختہ مجسم شے ہوتے ہیں جن مین سے کسی کا بھی بغیر احساس کئے ہوئے موجود ہونا نہین فرض کیا جا سکتا،

۱۰۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی شے کا اچھا ہونا، ہر آدمی جانتا ہے، کہ کیا ہے، لیکن تمام جزئی خوشیون سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزون سے جدا کر کے نفس اچھائی کا مجرد تصور پیدا کرنا ایک ایسی شے ہے جسکے جاننے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ ادعا کر سکتے ہیں، اسی طرح ایک آدمی منصف اور نیکوکار ہو سکتا ہے، بلا اس کے، کہ وہ منصفی اور نیکوکاری کے متعین اور صحیح تصورات رکھتا، یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفاہیم کلی پر دلالت کرتے ہین، جو تمام جزئی اشخاص و افعال سے مجرد ہوتے ہیں، ایسا اعتقاد ہے، جسنے **اخلاق** کے مسئلہ کو نہایت مشکل اور اس کے مطالعہ کو انسان کے لئے نہایت کم نفع کر دیا ہے، اسی کا اثر یہ ہے کہ ایک شخص مدرسی علم الاخلاق مین بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے کبھی بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہین بنتا، نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علائق و احوال زندگی مین کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیون کے لئے مفید اور کارآمد ہو سکے، اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لئے کافی ہے، کہ تجرید کے عقیدہ نے علم کے سب سے زیادہ سودمند حصون کی بربادی مین کچھ کم شرکت نہین کی ہے،

۱۰۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محسوسہ سے بحث کرتے ہین **فلسفۂ طبیعی** اور ریاضیات ہین جنمین سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہون،

سب سے پہلے **فلسفۂ طبیعی** کو لیتا ہون، کیونکہ متشککین کو اسی میدان مین فتح نصیب ہوتی ہے، ہماری قوتون کی تنقیص اور انسانی جہل و پستی کی نمائش کے لئے اعتراضات کا جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہیں، اس کا خزانہ یہی ہے کہ چیزون کی اصلی اور حقیقی ماہیت

جاننے کے لئے ہماری کرز حسّی نا قابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب مبالغہ سے رنگتے، اور طول دیتے ہین، کہتے ہین کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز استہزا کرتے ہین، اور ہمکو چیزون کے نقط ظاہر اور نمایش سے بہلایا جاتا ہے باقی اصل حقیقت اور اندرونی کیفات اور ساخت حقیر سے حقیر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہین پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ مین ایک ایسی شی ہے جسکی تہ تک پہنچنا، اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جاچکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہوجاتا ہے کہ یہ ساری فریاد محض بے بنیاد ہے اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزون کو ہم پوری طرح سمجھتے ہیں انکی نسبت یہ خیال کرنا کچھ نہین جانتے محض اپنے ہی غلط اصول کا خمیازہ ہے،

۱۰۲ حقایقِ اشیاء سے اپنی جہالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب، یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شی کے افعال واثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے، یا یہ کہ ہر شی کی مخفی ماہیت ہے جو اس کے تمام ممتاز خواص وصفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگوں نے مظاہر و حوادث کی توضیح وتشریح چیزون کے پنہاں خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر ان حوادث کی تحلیل کرکے میکانکی اسباب وعلل، یعنی نا قابل حس ذرات مادی کی شکل حرکت وزن وغیرہ صفات وخواص تک پہنچایا جاتا ہے لیکن اصل یہ ہے، کہ روح کے علاوہ کوئی اور فاعل یا علت مؤثر نہین ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس وحرکت ہین (دیکھو بند ۲۵) لہذا الوان اصوات وغیرہ کی آفرینش کی تشریح، شکل حرکت مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے، اور اسی لئے ہم دیکھتے ہین، کہ اس قسم کی کوششین ذرا بھی اطمینان بخش نہین ثابت ہوئین، یہی علی العموم تمام ان مثالون کے لئے کہا جاسکتا ہے جن میں ایک تصور یا صفت دوسرے تصور یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے، اب ہمکو یہ بتلانے کی ضرورت نہین کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھٹکارا مل جاتا ہے، اور فطرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے،

۱۰۳- سب سے بڑا میکانکی اصول جو آج کل رائج اور مقبول ہے **کشش** ہے پتھر کا زمین کی جانب گرنا، اور سمندر کی موجون کا چاند کی طرف بلند ہونا بعض لوگون کے نزدیک پوری طرح اِس اصول سے مترشح اور واضح ہو جاتا ہو گا، لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کہدینے سے کہ سب کچھ کشش سے ہوتا ہے ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی مین کیسے آ جاتے ہین؟ کیا یہ ہر کہ لفظ **کشش** جذب و میلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی باہمی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے، اور ایسا نہین ہو سکتا کہ کوئی بیرونی قوت ان کے لئے ایک دوسرے کی جانب دافع اور جاذب ہو؟ مگر چونکہ اسکی کوئی تعیین نہین کی جاتی، کہ یہ میلان اجسام مین کس طرح پیدا ہوتا ہے، اس لئے ہم جسطرح اس کو **کشش** کے نام سے پکار سکتے ہیں، اسی طرح کسی خارجی قوت کے **جذب و دفع** سے بھی تعبیر کر سکتے ہین، دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہین، کہ لوہے کے اجزا ایک دوسرے کیساتھ نہایت مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہین اور اسکی بھی کشش ہی سے توجیہ کی جاتی ہے لیکن ہمکو تو اس مین اور دوسری مثالون مین اس سے زیادہ کچھ نہین ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات بتلائی گئی ہو۔ کیونکہ وہ طریقۂ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یا وہ علت جو اس نتیجہ کو حادث کرتی ہے، ان باتون کی طرف کوئی توجہ نہین کی گئی ہے،

۱۰۴- اس مین کچھ شک نہین کہ اگر ہم چند حوادث و واقعات کو لیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کریں

لہ یعنی اجسام کا باہمی التصاق یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے جسکی بابت یہ امر بحث طلب ہے کہ خود اجسام کی حقیقت مین داخل ہے یا کہیں اور سے آتا ہے،

تو اُن کے اندر ہمکو ایک قسم کی یکرنگی اور یکسانیت نظر آویگی، مثلاً پتھر کا زمین پر گرنا، سمندر کا چاند کی جانب بلند ہونا، اور چیزون کے التصاق و انجماد وغیرہ کو لو، تو ان مین ایک چیز مشترک ہے یعنی ایک دوسرے کی جانب میلانِ مقارنت، اسی لیے ان مین یا ان کے مثل حوادث مین ایک بھی ایسی شئی نہیں ہے جو اس آدمی کے لئے موجبِ حیرت و استعجاب ہو جسنے دقت نظری سے فطرت کے ان آثار و نتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہی کیونکہ تعجب و حیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے، جو غیر معمولی سب سے الگ اور ہمارے عام مشاہدے کے باہر اور خلاف ہو، اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان او میلان، کچھ بھی عجیب نہین معلوم ہوتا، کیون؟ صرف اس لئے کہ زندگی کی ہر آن مین ہم اس کا احساس و مشاہدہ کرتے ہین، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان و انجذاب مرکزِ ماہ کی جانب بھی ہی، بہتونکو نہایت عجیب و غریب اور ناقابل توجیہ نظر آئیگا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مدمین ہوتا ہی لیکن ایک **فلسفی** جسکے خیالات و افکار عالمِ فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہین یہ دیکھکر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث و ظواہر مین بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے، کہ تمام اجسام ایک دوسری کی طرف طبعاً مائل ہین، اسی کا وہ ایک عام نام کشش رکھدیتا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہوکر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہی کہ بس اسکی پوری توجیہ و تعلیل ہوگئی، اس طرح وہ مد یا جوار کے واقعہ کی اس کشش سے تشریح کرتا ہی جو کرۂ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شئی نہین معلوم ہوتی بلکہ فطرت کے ایک قانونِ کلّی کی جزئی مثال نظر آتی ہے،

۱۰۵ - لہذا اگر ہم اس فرق و تفاوت پر غور کرین، جو بلحاظ حوادث و واقعات کے علم کے فلاسفۂ طبیعی اور عام آدمیون مین ہے تو معلوم ہوگا کہ اسکی بنیاد اس پر نہین ہی کہ فلاسفہ

کسی علت فاعلی کو جو ان حوادث کا باعث ہے، پا لیتے ہین کیونکہ علت فاعلی تو بجز ارادہ، روح کے اور کوئی شئی ہو ہی نہین سکتی بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے افعال و مصنوعات کے باہمی مماثلت، توافق اور مقارنت کے محض ایک وسیع تر علم و انکشاف پر ہے جس کے ذریعہ جزئی اور خاص خاص آثار و نتائج کی تشریح کی جاتی ہے یعنی انکو تحلیل کر کے قوانین کلیہ کے ماتحت کر دیا جاتا ہے (دیکھو بند ۶۲) یہ قوانین، چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہین جس کا نتائج طبیعی کی آفرینش مین مشاہدہ ہوتا ہے اس لئے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہین، اور ذہن انکی جستجو مین رہتا ہے، کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور قریب کی چیزون سے آگے بڑھجاتا ہے جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہین کہ نہایت دراز فاصلہ اور بعید زمانہ کی چیزون اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قایم کر سکتے ہیں، اور اسی طرح مستقبل کے بارہ مین پیشین گوئیان کر سکتے ہین، ذہن اس قسم کے **کلی اور یقینی علم** کا از حد شایق و دلدادہ ہے،

۱۰۷- لیکن اس قسم کی چیزون مین ہمکو نہایت احتیاط سے اور پھونک پھونک کر قدم رکھنا چاہئے، کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین اور ذہن کے اُس حرص و سرگرمی سے مغلوب ہو کر جو اپنے ہر علم کو وسیع کر کے نظریات کلیہ کے سانچہ مین ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین، مثلاً اجسام کی باہمی کشش ہی کو لو، کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالون مین مشاہدہ ہوتا ہے اس لئے بعض آدمی بے جھجک اسکے عالمگیر ہونے کا اعلان کر دیتے ہین، اور کہتے ہین کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھنچنا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات مین داخل ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہون حالان کہ یہ بداہۃً معلوم ہے کہ ثوابت مین ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کوئی میلان نہین ہے، اور اس

کشش کا ذاتی ہوتا تو اس قدر بعید ہے، کہ بعض مثالین بالکل اس کے خلاف اصول پیش کرتی ہین مثلاً درختون کا عمودی بڑھنا اور ہوا کی لچک، اصل یہ ہے کہ کوئی چیز اجسام کیلئے لازمی یا ذاتی نہین ہے، بلکہ ہر شے کلیتہً حکم ران روح کی مشیت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام مین تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے بعضون کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض مین ان سب کے خلاف ایک پراگندہ حرکت خلق کر دیتی ہے، غرض جہان جیسا مناسب ہوتا ہی ویسا کر دیتی ہے،

۱۰۷ بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہین، اول یہ کہ نفس یا روح سے جداگانہ کسی طبیعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبث کاری ہے، دوسرے یہ کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صفت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصلی کام چیزون کی علل غائیہ پر فکر و تفحص ہے، میری سمجھ مین کوئی وجہ نہین آئی، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد کا پتہ لگانا، جنکے لئے یہ طبیعی چیزین قدرتاً موزون ہین، اور جنکی خاطر در حقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کی گئی تھین، انکی تعلیل و تشریح کا کیون نہ ایک عمدہ اور فلاسفہ کے شایان شان طریقہ خیال کیا جائے، تیسرے یہ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے یہ کسی طرح استدلال نہین کیا جا سکتا کہ مطالعۂ فطرت اور مشاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیون نہ قائم رکھین، کیونکہ ان کا نوعِ انسان کے لئے مفید ہونا یا انکے ذریعہ

ؔ لیکن موجودہ تحقیقات کی رو سے نظام شمسی اور ثوابت [illegible] کی حرکت [illegible] اور درختوں کا عمودی نمو اور ہوا کی اضطرابیت قانون کے مطلق منافی نہیں خیال کی جاتی،

نتائج کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہین ہے کہ خود اشیا کے مابین کچھ ناقابل تغیر علائق و روابط موجود ہین، بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس رافت وفضل کا سراغ لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم مین پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بند ۳۰ اور ۳۱) چوتھے یہ کہ اپنے پیش نظر حوادث وواقعات کے ایک دقیق ومجتہدانہ مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہین، اور پھر ان سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہین، میرا یہ منشا ہرگز نہین کہ ان کو برہاناً ثابت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا مدار اس فرض پر ہے کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ یکسان اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہین جنکو ہم نے اصول قرار دے لیا ہے اور جنکو ہم بداہتہً نہین جان سکتے،

۱۰۸ - جو لوگ حوادث کے لئے قوانین کلیہ وضع کرتے ہین اور پھر ان سے اور حوادث کا استخراج کرتے ہین، اور انکی نظر در اصل **علل** سے زیادہ **علائم** پر ہوتی ہے، ایک آدمی علائم طبیعہ کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، بغیر اس کے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شئی ایسی یا ویسی ہے، اور جس طرح یہ بالکل ناممکن ہے کہ باوجود قانون گرامر کی شدید پابندی کے لکھتے مین غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یہ ناممکن نہین ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ وسعت دیدین جسکی وجہ سے غلطی مین پڑ جائین،

۱۰۹ جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابون کے پڑھنے مین انکی زبان پر نحوی صرفی نکتہ چینیون کی جگہ اصل مفہوم ومدعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسیطرح میرے نزدیک **صحیفۂ فطرت** کے مطالعہ اور تتبع مین اسکے پیچھے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کر کے قوانین کلیہ تک پہنچایا جائے، یا یہ بتایا جائے کہ

واقعہ اُن قوانین کی رو سے کیونکر صادر ہوا ایک ذہنی پستی ہے، ہمارا مپش نہاد اس سے افضل ہونا چاہئے یعنی یہ کہ ہم کائنات فطرت کے تنوع حسن، وسعت، اور ترتیب کو مطمح نظر بنا کر اپنے ذہن مین رفعت اور تازگی پیدا کرتے رہین، اور اس طرح صحیح استنباطات کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت، حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دین اور سب سے آخر یہ کہ جہان تک ہمارے بس مین ہے خلقت کے مختلف اجزا کو اُن مقاصد کا ممد و معین قرار دین جنکے لئے انکی آفرینش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے ہمجنسون کی بقا اور آسائش ہین۔

۱۱۔ مذکورۂ بالا تمثیل یا حکمت طبیعی (نیچرل سائنس) کی بہترین کلید، میکانک کی مشہور کتاب[۱] کو بے مثال قرار دیا جا سکتا ہے، اس قابل قدر کتاب کے آغاز مین زمان، مکان اور حرکت کی دو دو قسمین کیگئی ہین اطلاقی اور اضافی واقعی و ظاہری ریاضیاتی اور عامی یہ تقسیم جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ ان کمیات کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے، اور معمولاً ہمکو جسی چیزون کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہے جسکو انکی اصلی ماہیت سے کوئی نسبت نہین ہوتی،

۱۱۱۔ چونکہ زمانہ اس کتاب کی رو سے، ایک مطلق یا مجرد مفہوم مین، وجود اشیا کے مرور و مداومت کا نام ہے، اس لئے مجکو اس موضوع پر اُس سے زیادہ کچھ نہین کہنا ہی جتنا ابھی بند ۹۷، ۹۸ مین کہا جا چکا ہے، اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے کہ ایک تو مطلق مکان ہے، جو نا قابل احساس ہونے کی وجہ سے

[۱] نیوٹن کی مشہور کتاب (مبادی اولیہ) مراد ہے، نیوٹن کا زمانہ ۱۶۴۲ء تا ۱۷۲۷ء ہے کشش کے عالمگیر قانون کے انکشاف کا سہرا اسی کے سر ہے،

یکسان اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے، اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے مقیاس کی حیثیت رکھتا ہے، پر چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعیین و تحدید گرد و پیش کے احساس محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کیجاتی ہے اس لئے اس کو عامیانہ طور پر اصلی مطلق اور نا قابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہین، حیز کی تعریف یہ مصنف یون کرتا ہے کہ وہ مکان کا وہ حصّہ ہے، جو کسی جسم سے مشغول یا بھرا ہوا ہو، یہ حیز جس مکان کا حصہ ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاقی ہے تو یہ حیز بھی حقیقی و اطلاقی ہوگا، اگر وہ اضافی ہے، تو یہ بھی اضافی ہوگا، حرکت اطلاقی اس نے نام رکھا ہے کسی جسم کے ایک حیز اطلاقی سے دوسرے حیز اطلاقی کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے کسی جسم کے ایک اضافی حیز سے دوسرے اضافی حیز کی جانب انتقال کا، اور چونکہ مکان اطلاقی کے اجزا، کا علم ہمکو حواس سے نہین ہوتا، اس لئے ہم ان کے بجائے اُن کے محسوس مقیاسات کا استعمال کرتے ہین اور حیز و حرکت و تغیر کی تعریف و تحدید، اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے ہیں جنکو ہم نا قابلِ حرکت و تغیر فرض کر لیتے ہین، لیکن ساتھ ہی یہ ہدایت کیگئی ہے، کہ فلسفیانہ مباحث میں ہمکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہئے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آرہے ہین وہ دراصل ایسے نہون، اور ایک شی جس مین اضافی حرکت ہے وہ فی نفسہ ساکن ہو اسی طرح ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن دونوں ہوسکتا ہے[۱]، یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک ہی جسم ایک ہی وقت مین اپنے حیز کی تحدید کے اختلاف کے لحاظ سے دو مختلف جہتون میں اضافی طور پر حرکت کرسکتا ہے[۲]،

---

[۱] جسطرح ریل کا مسافر اس اضافی حرکت و سکون کا نام عرضی و سکون بھی کہا جاتا ہے، [۲] مثلاً ایک جہاز مشرق کی جانب سفر کر رہا ہو اس پر ایک شخص اپنے بچہ کو لئے مشرق رو یہ لیس میں جارہا ہو تو یہ بچہ اضافی طور پر مشرق و مغرب دونوں جانب بہ وقت واحد حرکت کررہا ہے

لیکن یہ سارا اختلاف و اشتباہ صرف اضافی یا ظاہری حرکتوں تک محدود ہے حقیقی یا اطلاقی حرکات مین نہین پایا جاتا، اس لئے فلسفہ مین محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہیے ساتھ ہی یہ بھی تبلایا گیا ہے کہ حقیقی حرکت کو اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے ممتاز اور الگ کیا جاسکتا ہے، **اوّل** یہ حقیقی یا اطلاقی حرکت مین جسم متحرک کے تمام اجزا جنکی باہمی وضعی نسبت اپنے کل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہین **دوسرے** یہ کہ محل کی حرکت سے حال مین بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محل مین حرکت کر رہا ہے، وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہی **تیسرے** یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اسکے کہ خود جسم پر کوئی زور اور دباؤ پڑے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہی **چوتھے** یہ کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہی، **پانچوین** یہ دوری حرکت مین جو بالکل اضافی ہو، کوئی مرکز گریز[۱] قوت نہین ہوتی لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاقی حرکت ہو، تو اس مین یہ قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے،

۱۱۲- لیکن مجکو اعتراف کرنا چاہیے کہ باوجود ان تمام باتون کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ مین نہین آتا کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہوسکتی ہے، چونکہ حرکت کے تصور کیلئے کم سے کم دو ایسے جسمون کا تصور ناگزیر ہے جنکا فاصلہ یا وضع ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے لہذا اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہوسکتا، مجکو تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے کیونکہ حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہین اس مین لازمی طور پر اضافیت شامل ہی دکیونکہ برکلے کے نزدیک

[۱] گوپھن کو گھما کر جب پتھر پھینکا جاتا ہی، تو جس قوت سے وہ پتھر حرکت کرکے نشانہ پر پہنچتا ہی وہ مرکز گریز قوت ہی یہی مثال عام طور پر اسکی تشریح کیلئے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دی جاسکتی ہی کہ گھومتے ہوئے چاک پر کوئی کنکری وغیرہ ڈالو تو وہ ہمیشہ مرکز کی طرف سے بھاگ کر باہر گر گئی، اس قانون حرکت کو نیوٹن نے قائم کیا تھا لیکن اب یہ نہین تسلیم کیا جاتا مرکز گریز قوت کے مقابل قوت کا نام مرکز جو ہے یا دونون کو علی الترتیب مائل عن المرکز اور مائل الی المرکز بھی کہ سکتے ہین اردو میں اول الذکر نام زیادہ موزون معلوم ہوتے ہیں،

تحقق حرکت کے لئے کم از کم دو جسمون کا ہونا ضروری ہے جنکی باہمی نسبت یا وضع کے تغیر سے، حرکت کا احساس ہوتا ہے، لہذا حرکت کی ماہیت ہی مین دوسرے جسم کا اعتبار یا اسکی جانب اضافت داخل ہے)

۱۱۳- اگرچہ ہر حرکت کے لئے ایک سے زائد اجسام کا تصور لازمی ہے، تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ متحرک ان مین سے صرف ایک ہی جسم ہو یعنی، وہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑا ہی، تاہم بعض آدمی حرکت اضافی کی اسطرح تعریف کرسکتے ہین کہ ہر اس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلے، خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا حواس سے علم ہوتا ہے اور زندگی کے کام کاج مین اسی کا اعتبار ہی جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اسکو اسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑا سے بڑا فلسفی لہذا اب مین پوچھتا ہون، کہ کیا کسی شخص کے نزدیک یہی حرکت کا یہ مفہوم ہے، کہ جب وہ راستہ پر چلتا ہے، تو جن پتھرون پر سے وہ گذرتا ہے انکو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ انکا فاصلہ اس کے قدمون سے بدلتا جاتا ہے؟ مجکو تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی مین دو چیزون کی باہمی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہین کہ اس نسبت کے ہر جز یا طرف کو متحرک کہدیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کرسکتا ہے جو خود خیال نہین کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اس سے مخالف جہت مین حرکت کرسکتا ہے لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم مین حرکت ہونا لازم نہین آتا، میری مراد اضافی حرکت ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا مین تصور نہین کرسکتا،

۱۱۴- تحدید محل کے اختلاف سے حرکت مین بھی اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، مثلاً ایک آدمی جو جہاز مین بیٹھا ہی اس جہاز کے جوانب کے لحاظ سے ساکن کہا جاسکتا ہی، اور زمین کے لحاظ سے

متحرک یا وہ ایک کے لحاظ سے مشرق کی جانب حرکت کر سکتا ہے، اور دوسرے کے لحاظ سے مغرب کی طرف، زندگی کے معمولی کاروبار میں لوگ کسی جسم کی تحدید حیز کے لئے زمین سے آگے نہین بڑھتے، اور جو شی زمین کے لحاظ سے ساکن ہے، وہ حقیقۃً ساکن شمار کی جاتی ہے لیکن فلاسفہ جن کا دائرۂ فکر وسیع تر اور جن کے خیالات نظامِ اشیا کے بارہ مین صحیح ہوتے ہین ان کو خود زمین کے متحرک ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے، لہذا وہ اپنے خیالات کی تعین کے لئے اس مادی عالم کو محدود متصور کرتے ہیں، اور اسکی انتہائی نامتحرک دیوارون کو وہ حیز قرار دیتے ہین جسکی نسبت سے حقیقی حرکات کا اندازہ اور فیصلہ کرتے ہین، اگر ہم خود اپنے تصورات کی جانچ کرین تو مجکو یقین ہے کہ تمام وہ حرکات جنکو ہم حقیقی سمجھتے ہین ترین اضافی حرکت سوا کچھ نہ نکلین گی، کیونکہ جیسا ابھی کہا جا چکا ہے، تمام بیرونی علائق اور اضافتون سے الگ کر کے مطلق حرکت بالکل ناقابل فہم شے ہے، اور تمام مذکورہ بالا خواص علل اور نتائج، جنکا حرکت اطلاقی کی جانب انتساب کیا جاتا ہے، اگر مین غلطی نہین کرتا، تو وہ سب حرکت اضافی مین مل جائینگے بلکہ مرکز گریز قوت کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے کہ اسکا دوری حرکت اضافی اسے مطلق تعلق نہین تو میری سمجھ مین نہین آتا ہے کہ یہ نتیجہ اس تجربہ سے کیونکر نکلتا ہے جو اسکی ثبوت مین پیش کیا گیا ہے دیکھو فلسفہ طبیعی کے مبادی ریاضیہ[1]

[1] یہ نیوٹن کی اس مشہور ترین کتاب کا نام ہے جسکو صحیفۂ ریاضیات کہا جا سکتا ہے جس ہانڈی کا حوالہ دیا گیا ہے وہ نیوٹن کا ایک تجربہ ہے جسکا ماحصل یہ ہے چھت میں ایک دوہری رسی لٹکا کر اسمین شیشہ کی ایک ہانڈی مضبوط باندھ دو پھر اسکو ہاتھ سے پکڑے پکڑے ایک طرف گھماؤ یہان تک کہ رسی مین خوب اینٹھین پڑ جائے اب اس ہانڈی مین پانی بھر کر ہاتھ الگ کر لو تو از خود دوری حرکت سے ہانڈی گھومنا شروع ہوگی پہلے ایک لمحہ بھر تو پانی کی سطح بالکل مستوی ہوگی پھر ہانڈی کے اندر والا پانی بھی چکر کھانے لگے گا اور بیچ میں ایک جوف پیدا ہو کر پانی محور سے ہٹ کر ہانڈی کے کنارونکی طرف بڑھنے لگے گا اس سے نیوٹن نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس پہلے لمحہ مین جب ہانڈی تو لوٹ کر زور سے چکر کھا رہی تھی لیکن خود پانی مین کوئی حقیقی حرکت نہ تھی دہرا اس اضافی حرکت کے جو ہانڈی کا منظر فی نفسہ کی حیثیت اسکو حاصل تھی لہذا پانی اپنی جگہ پر قائم رہا لیکن جب بالذات پانی مین حقیقی حرکت دوری شروع ہو گئی تو مرکز گریز قوت کی وجہ سے پانی کنارونکی طرف چڑھنے لگا، اور لازما بجائے مسطح کے مجوف شکل پیدا ہو گئی لہذا معلوم یہ ہوا کہ حقیقی حرکت دوری مین مرکز گریز قوت ہوتی ہے، اور اضافی مین نہین لیکن برکلے کہتا ہے کہ جس کو تم اضافی حرکت کہتے ہو وہ حقیقی سکون ہے، اور جسکو حقیقی کہتے ہو وہ اضافی ہے، اب علمائے ریاضیات مین بھی غالباً یہی مسلم ہے کہ تمام حرکتین اضافی ہین حقیقی حرکت کا وجود نہین،

تعریف ہشتم پر حاشیہ) کیونکہ اس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ ہانڈی کے اندر پانی مین سب سے زیادہ دوری حرکت اضافی موجود ہے تو سرے سے کوئی حرکت ہی نہین ہوتی، جیسا کہ اوپر والے بند سے ظاہر ہے،

۱۱۵ - کیونکہ کسی جسم کو متحرک کہنے کے لئے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وضع کسی دوسرے جسم سے بدلے، دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا زور اس جسم متحرک پر پڑے اگر ان دونون مین سے ایک بات بھی نہ ہو تو مین نہین خیال کرتا کہ عام مفہوم یا محاورہ زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جاسکتا ہے، البتہ مین اتنا تسلیم کرتا ہون، کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جسکا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، اسکو ہم متحرک خیال کرلین گو کہ اس پر کوئی زور نہ پڑا ہو، جو محض ظاہری حرکت کی صورت ہے لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کرلیتے ہین کہ فاصلہ کا بدلنے والا زور اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جارہا ہے جس سے صرف یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کرسکتے ہین جو دراصل متحرک نہین ہے، اور بس،

۱۱۶ - مذکورہ بالا بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لئے اس معمولی محسوس اور جسمانی مکان سے مختلف کسی **مکانِ مطلق** کا وجود ضروری نہین جسکا ذہن سے باہر نہ پایا جاسکتا، اسی اصول سے واضح ہے جسکی رو سے اور تمام موجوداتِ محسوسہ کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جاچکا ہے، اور ہم ذرا دقت نظر سے کام لین تو غالباً ہمکو معلوم ہو جائیگا کہ عام اجسام محسوسہ سے قطع نظر کرکے **مکان محض** یا **مکان مطلق** کا ہم کوئی تصور تک نہین قائم کرسکتے، اور مین تو اعتراف کرتا ہون کہ یہ ایک انتہائی تصور مجرد ہونے کی وجہ سے مجکو بالکل ناممکن الوجود معلوم ہوتا ہے جب مین اپنے جسم کے کسی حصہ مین حرکت پیدا کرتا ہون، اگر کوئی مزاحمت نہ پیش آوے، تو میں کہتا ہون کہ مکان موجود ہے لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو تو مین کہتا ہون

کہ یہان کوئی جسم ہے، اور جس نسبت سے یہ مزاحمت کم و بیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان
کم یا زیادہ خالی و فارغ کہتا ہون، لہذا جب مین مکان کے لئے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا
ہون، تو یہ نہین مفروض ہوتا ہے، کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شی مراد ہے جسکا تصور یا وجود بغیر جسم
اور حرکت کے ممکن ہے، گو دراصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے، کہ ہر اسم ذات سے
مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جاسکتا ہے، جس نے
بے شمار غلطیان پیدا کر رکھی ہین، مکان کے جو معنی مین نے ابھی بتلائے ہیں، انہی کا لازمہ یہ ہے
کہ جب مین اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کرلیتا ہون تو مین یہ کہتا ہوں کہ مکانِ محض
موجود ہے، جس سے اس کے سوا کچھ نہین مراد ہوتا، کہ مین اپنے اعضاے جسم کے لئے اسکو ممکن
خیال کرتا ہون کہ بغیر ادنیٰ مزاحمت کے ان کو ہر طرف حرکت دی جاسکتی ہے، لیکن اگر اپنا جسم بھی
معدوم فرض کرلیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہین پائی جاسکتی اور اسی لئے کوئی مکان بھی نہین موجود ہوسکتا
بعض آدمی شاید یہ خیال کرین کہ ان کو حاسہ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے، لیکن میں ایک
دوسری جگہ مین ثابت کرچکا ہون کہ مکان اور فاصلہ کا احساس آنکھ سے نہیں ہوتا، دیکھو رسالہ مرآیا و مناظر

۱۱۷ - جو کچھ یہان کہا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام ان مشکلات و نزاعات کا خاتمہ
ہو جائیگا جو **مکان محض** کی ماہیت کی نسبت علما مین پھیل گئی ہین لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہو
کہ ہم ایک نہایت خطرناک کشمکش سے آزاد ہوگئے، جسمین بہتیون آدمیون کو، جنھون نے مسئلہ **مکان**
پر غور کیا ہے مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو **مکان حقیقی** ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے سوا
ایک اور ایسی شی ماننا پڑتی ہے، جو ازلی غیر مخلوق، نامحدود غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے یہ دونو
باتین بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کیجاتی ہین، سیکڑون علماے مذہب اور بڑے
بڑے فلاسفہ جنھون نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، ان کو

ناچار ہوکر اس کو ایک **الٰہی** شئے تسلیم کرنا پڑا ہے، اور بعض متاخرین نے، تو خصوصیت کے ساتھ اس پر زور دیا ہے، کہ خدا کے ناقابل تفہیم صفات اس کے مطابق ہین یہ خیال ذات الٰہی کی نسبت کیسا ہی نازیبا کیون نہ معلوم ہو لیکن ہین یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہین کہ جب تک ہم مسلمات عام کے پابند ہین اس سے رہائی کی کوئی راہ ہی نہین،

۱۱۸۔ یہان تک تو جو کچھ کہا گیا، وہ **فلسفۂ طبعی** کی بابت تھا، اب ہم **علم نظری** کی ایک بڑے شعبہ یعنی **ریاضیات** کی جانچ کرتے ہین، یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت مین کتنا ہی مشہور کیون نہون، اور کوئی دوسری شی اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہو تاہم اگر یہ صحیح ہو، کہ ان کے اصول مین بھی بعض ان نہان فرشتون کی جھلک موجود ہے جن مین سے یہان ریاضیات، باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہین تو یہ نہین مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دامن اغلاط کے دھبون سے بالکل پاک ہے، اگرچہ **ماہرین ریاضیات** اپنے قضایا کا استنباط نہایت بلند رتبہ شہادت سے کرتے ہین، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرف مباحث **کمیت** تک محدود ہوتے ہین، وہ اُن فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہین کرتے جو حکمیات کے تمام شعبون پر حاوی ہین، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات مستثنیٰ نہین، ان اغلاط کا شکار ہوجاتا ہے جو ان اصول مین شامل اور پوشیدہ ہین ہم اس امر کے منکر نہین کہ ماہرین ریاضیات کے قائم کردہ اصول صحیح ہین، اور یہ کہ ان اصول سے انکا طریق استنباط صاف اور ناقابل بحث ہے لیکن ہم یہ کہتے ہین کہ بعض ایسے غلط اصول ہوسکتے ہین، جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہین، اور اسی لئے انکا صراحتہً اس فن کے مباحث مین ذکر نہین ہوتا، اگرچہ ضمناً وہ اسکے تمام مدارج ارتقا مین مفروض و مسلم ہین اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی اغلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام شاخون مین پیوست ہین، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد وکلی تصورات اور خارج از ذہن

موجودات کے نظریہ سے، جو غلطیان پیدا ہوتی ہین، ہماری بدگمانی یہ ہے کہ ان مین ماہرین ریاضیات دوسرے آدمیون سے کم مبتلا نہین ہین،

۱۱۹- علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصورات مجردہ کو قرار دیا جاتا ہے، جنکے خواص اور باہمی علائق کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصہ نہین خیال کیا گیا ہے، اعداد مجردہ کی ماہیت ذہنی کے اعتقاد و خیال نے ان کو بھی ان فلاسفہ کی نگاہ مین نہایت وقیع بنا دیا ہے، جو افکار انسانی مین ایک غیر معمولی ارتفاع و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہین، اس عقیدہ نے بہت سے ایسے سطحی مباحث عددی کو وقعت دیدی ہے جو اپنے اندر کوئی علمی نفع نہین رکھتے بجز اس کے کہ ایک قسم کی ذہنی دلبستگی اور کھیل کا سامان ہین، اور اسی لئے بعض ذہن[۱] ان سے اس درجہ فاسد اور زہریلے ہو گئے ہین کہ انھون نے کائنات کے اسرار عظیمہ کو اعداد ہی کے اندر پنہان خیال کیا اور انہی کی وساطت سے موجودات طبیعی کی تشریح اور گرہ کشائی کی کوشش کی لیکن اگر ہم خود اپنے خیالات پر ذرا دقت نظر سے غور کرین، اور جو کچھ پچھلے اوراق مین کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھین، تو شاید ہم کو ان تجریدات اور بلند پروازیون کی نسبت حقیر رائے قایم کرنی پڑیگی، اور اعداد سے متعلق تمام کاوشین، بجز اُن کے جو راہ عمل مین معین اور زندگی کے لئے سودمند ہین، بس ایک طرح کے غامض مطائبات یا چیستان نظر آنے لگین گی،

۱۲۰- **اکائی پر اُسکی مجردانہ حیثیت سے** ہم بند ۱۳ مین غور کر چکے ہین جس سے اور جو کچھ مقدمہ مین کہا گیا ہے اُس سے یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہین ہے، لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکائیون کے مجموعہ کا نام ہے، اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہے جسکو مجرد اکائی یا وحدت کہا جا سکے تو پھر

[۱] اتباع فیثاغورث مراد ہین جنکے نزدیک تمام عالم کی حقیقت اور مبدء اول عدد ہے،

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو اسمائے شمار یا ہندسوں کا[1] مدلول ہو، اس لئے اگر **علم حساب کے** مسائل کو اسمائے شمار اور ہندسوں سے مجرد کر لیا جائے اور اسی طرح انکے عملی فوائد سے بھی قطع نظر کر لیا جائے، ساتھ ہی جزئیات معدودہ کو بھی الگ کر دیا جائے تو پھر سرے سے انکا (ان مسائل کا) کوئی مصرف ہی نہیں فرض کیا جا سکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ حکمت اعداد کس قدر سرتاپا عمل کے ماتحت ہے اور اگر اس پر محض نظری حیثیت سے توجہ کیجائے تو یہ کس قدر سطحی اور مہمل شئی بن جاتی ہے،

۱۲۱ - لیکن بعض آدمی حقائق مجردہ کے انکشاف کی ظاہر فریب نمائش کے دھوکہ میں آکر حسابی مسائل و مباحث میں اپنا وقت رائیگاں کر سکتے ہیں، اس لئے یہ بے جا نہ ہوگا اگر ہم اس موضوع پر پوری طرح غور کر لیں، اور اس ادعائے باطل کے زعم کی اچھی طرح پردہ دری ہو جائے اور یہ مقصد اس طرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ علم حساب کے دور طفولیت پر ایک نظر ڈالی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ کس چیز نے ابتداً انسان کو اس علم کے مطالعہ پر آمادہ کیا، اور کیا مقصد پیش نظر تھا، یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہے کہ شروع شروع میں انسان نے یادداشت کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لئے گنتیاں نکالیں اور لکھنے کے لئے سادہ لکیریں[2] یا نقطے وغیرہ ایجاد کئے، جنمیں سے ہر لکیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا یعنی کسی ایک چیز کو جو ان کو گننا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد میں اس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لئے یعنی ایک ایک نشان یا علامت کو کئی کئی لکیروں یا نقطوں کا قائم مقام بنا لیا، اور آخر کار عربی یا ہندی رقمیں استعمال میں آگئیں جنمیں چند رقموں یا ہندسوں کی تکرار، اور ان کے محل یا مقام کے ردوبدل تخلیف

---

[1] اسماء شمار یعنی ایک، دو، تین، چار وغیرہ، ہندسے یعنی وہ نقوش یا علائم جو ان اعداد پر دلالت کرتے ہیں [2] آج کل بھی ہمارے گھروں میں بے پڑھی لکھی عورتیں یادداشت کے لئے دیواروں پر چونے کے ٹیکے لگاتی ہیں،

معنی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعبیر ہونے لگے، اس تمام عمل مین زبان کی نقل نظر آتی ہے، چنانچہ ہندسون اور ان کے نامون مین پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، نو بسیط ہندسے اول کے نو شماری نامون کے مقابل مین ہین، اور اول الذکر کے مقامات یا جگہین علی الترتیب ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہین، اور ہندسون کی بسیط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب ایسے اصول ایجاد کئے گئے، جن سے یہ پتہ لگ جائے کہ ان دیئے ہوئے ہندسون یا اجزاء عدد کی علامتون مین سے کن ہندسون کو کہان رکھنا مناسب ہوگا، تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر کرسکین اور بالعکس، اور جب ان مطلوب ہندسون کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی اصول اور تمثیل کی ہر جگہ پابندی سے ان ہندسون کا لفظون مین پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقہ سے عدد پوری طرح معلوم ہوجاتا ہے، اسی لئے خاص خاص چیزون کا عدد اُس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے جب ہم اُس نام یا ہندسون کو جان لین (مع انکی مناسب ترتیب کے)، جو مقررہ تمثیل کی رو سے ان پر دلالت کرتے ہین، کیونکہ ان علامتون کے جان لینے کے بعد عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص مجموعون کے ہر جز کی، خواہ وہ کوئی سا ہو، ان علامتون کو جان سکتے ہیں، جو ان مجموعون پر دال ہین اور اس طرح علامتون کے شمار سے (کیونکہ ان علامتون اور چیزون کے خاص خاص مجموعون کے مابین جنمین ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا ربط ہے) خود ان چیزونکو جنکا شمار مقصود ہے صحت کے ساتھ جمع اور تقسیم کرسکتے ہین، اور انکی باہمی نسبت دریافت کرسکتے ہین،

۱۲۲- اسی لئے علم حساب مین ہماری بحث اشیاء سے نہین بلکہ علائم سے ہوتی ہے لیکن باانہمہ یہ علائم مقصود بالذات نہین ہوتے، بلکہ صرف اس لئے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود اشیاء کے صحیح استعمال اور ان سے کاربرآری مین یہ رہنمائی کرتے ہین، اب جیسا کہ الفاظ کی بابت ہم پہلے کہہ آئے ہین (مقدمہ بند ۱۹) یہان بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عدد یا

رقوم سے خاص خاص چیزون کے تصورات ہمارے ذہن مین نہین آتے تو یہ خیال کرلیا جاتا
ہے کہ ان کے مدلولات تصورات مجردہ ہین ہم یہان اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑے
مین پڑنا نہین چاہتے، بلکہ صرف اتنا کہدینا چاہتے ہین کہ پہلے جو کچھ بیان ہوچکا ہے اس سے
یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد مین جن چیزون کو حقائق مجردہ سمجھہ لیا گیا ہے، انکا تعلق دراصل
جزئی اشیاء معدودہ کے سوا کسی اور چیز سے اگر ہے تو وہ محض ان نامون اور رقمون سے جو ابتداً
صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس لئے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ ان
تمام جزئی چیزونکی قائم مقامی کرتے ہین جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہے، لہذا نتیجہ یہ
نکلتا ہے، کہ ان علامتون یا نامون کا بالذات مطالعہ ویسا ہی دانشمندانہ اور مفید کام ہوگا جیسا
کہ ایک آدمی، زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑ کر الفاظ کی احمقانہ تنقیدات یا خالص لفظی جھگڑون
اور حجتون مین اپنا وقت صرف کرے،

۱۲۳ — اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفتگو کرنا چاہتے ہین، جو ہندسہ کا موضوع ہے
محدود امتداد کے نامحدود انقسام کا مسئلہ علم ہندسہ مین اگرچہ بہ حیثیت کسی علوم متعارفہ یا
شکل اجمالی کے صراحتہً مذکور نہین ہوتا، تاہم ہر قدم پر مسلم اور مفروض رہتا ہے، اور اس کا تعلق
ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے
کہ ماہرین ہندسہ تو نہ اس مین کسی شبہہ کی گنجایش سمجھتے ہین اور نہ اسکو ذرہ بھر بھی
قابل بحث و سوال جانتے ہین، اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہان سے ہندسہ
کے وہ تمام تفریحی مستبعدات یا نمایشی صداقتین الٰہی ہین جو انسان کی سیدھی سادھی سمجھ
کے اس درجہ متناقض ہین اور جنکو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہوگیا ہو نہایت
ہی استکراہ اور ناگواری کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی اُن انتہائی نزاکت

آفرینیون کا خاص مصدر ہے جنھون نے **ریاضیات** کے مطالعہ کو اس درجہ مشکل اور شاق
بنا رکھا ہے، اس لئے اگر ہم یہ ثابت کر سکین، کہ کسی امتدادِ محدود مین ان گنت اجزا نہین ہوتے
نہ وہ نامتناہی حد تک قابل انقسام ہوتا ہے تو ہم **علم ہندسہ** کو دفعتہً ان مشکلات اور تناقضات کی
بہت بڑی تعداد سے صاف کر دین گے جنکو ہمیشہ انسان کی عقل کے لئے موجب ملامت خیال کیا
گیا ہے، اور ساتھ ہی اس علم کا حاصل کرنا پہلے کے بہ نسبت بہت کم زحمت اور تھوڑے وقت کا کام رہجائیگا

۱۲۴ - ہر جزئی اور محدود امتداد جسپر ہمارے ذہن کے لئے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہے اسکی حقیقت
بس ایک تصور ہے، جو صرف ذہن مین موجود ہوتا ہے اور اس لئے لازماً اُس کا ہر جز معلوم و متصور
ہونا چاہئے، لہذا اگر مین کسی محدود امتداد مین جو پیش ذہن ہے، اَن گنت اجزا کا تصور نہین کر سکتا
تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزا اس مین ہین ہی نہین لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا
جسم مین جسکو مین محسوس کر رہا ہون یا اپنے ذہن مین نقش کر لیا ہے، اَن گنت اجزا الگ نہین
نظر آ سکتے، لہذا اس سے مین یہ نتیجہ نکالتا ہون کہ اسکے اندر یہ موجود ہی نہین، میرے لئے اس سے زیادہ
کوئی شی واضح نہین ہو سکتی کہ امتدادات میرے روبرو ہین، وہ میرے ذاتی تصورات کے علاوہ
کچھ نہین، اور یہ بھی کچھ کم واضح نہین کہ مین اپنے کسی تصور کو نامحدود والعدد تصورات مین نہین تحلیل کر سکتا،
یعنی وہ نامحدود طور پر قابل تقسیم نہین ہے، باقی اگر امتداد سے تصورِ محدود کے سوا کوئی اور شی مراد ہے، تو اعلان
کرتا ہون کہ اسکی نسبت مین نفیاً یا اثباتاً کچھ نہین کہہ سکتا، لیکن اگر امتداد و اجزا وغیرہ اصطلاحات کے
کوئی قابل تصور اور سمجھ مین آنیوالے معنی ہین یعنی یہ کہ یہ چیزین عبارت ہین تصورات سے، تو پھر یہ کہنا، کہ
کوئی محدود مثلث یا امتداد نامحدود والعدد اجزا پر مشتمل ہے، ایک ایسا نمایان اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص اسکا
پہلی ہی نظر مین اعتراف کریگا، اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ دار مخلوق قبول کرے
جسکے ذہن مین یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہین داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک نومسیحی کے ذہن

روٹی اور می کے گوشت اور خون ہو جانے کا اعتقاد ڈالا جاتا ہے، پرانے تعصبات جو جڑ پکڑ جاتے ہین، اور جو قضایا ایک مرتبہ اصول ہو جانے کے عقیدہ اور قوت کو حاصل کر لیتے ہین تو نہ صرف وہ خود بلکہ جو نتائج ان سے مستنبط ہوتے ہین وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کر لئے جاتے ہین اور دنیا مین کوئی ایسی موٹی سے موٹی مہمل بات نہین ہے، جسکو اس ذریعہ سے آدمی کا ذہن نگل جانے کے لئے نہ مستعد رہتا ہو،

۱۲۵- جس شخص کے دماغ مین پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا مسئلہ سما چکا ہے اسکو یہ بھی سمجھایا جا سکتا ہے (تصورات جس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جائے) کہ امتداد مجرد نا محدود درجہ تک قابل تقسیم ہے، اور جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہین اس اسی کی بدولت یہ بھی قبول کرایا جا سکتا ہے کہ صرف ایک انچ کے خط مین حقیقۃً بحیساب اجزا موجود ہین گو وہ اتنے چھوٹے ہین کہ باہم ممتاز نہین کئے جا سکتے، یہ غلطیان ماہرین ہندسہ کے ذہنون مین بھی اسی طرح گھس گئی ہین جس طرح اور آدمیون کے، اور ان کا اثر ان کے استدلالات پر بھی پورا پڑا ہے، اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہین ہے، کہ امتداد کے نا محدود انقسام کی حمایت مین ہندسہ سے جو دلائل پیش کئے جاتے ہین، وہ انہی غلطیون پر مبنی ہین، سر دست ہم ایک عمومی حیثیت سے صرف یہ بتلا دینگے کہ ماہرین ہندسہ کو اس مسئلہ تجرید کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب پیدا ہو گیا ہے

سلہ مسیح نے مختلف اناجیل میں مختلف انداز سے اپنے گوشت کو روٹی اور اپنے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے، جو کوئی میرا گوشت کھاتا ہے اور میرا خون پیتا ہے ہمیشہ کی زندگی اسکی ہے" لوقا باب ۲۲ مین ہے کہ پھر روٹی توڑی اور یہ کہکر ان کو دی کہ یہ میرا بدن ہے جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہے، میری یادگار کے واسطے کیا کرو۔ پیالہ کو لیکر کہا پیالہ میرے لہو کا ہے جو تمہارے واسطے بہایا جاتا ہے ایک نیا عہد ہے" چنانچہ رومن کیتھلک اس یادگار میں آجتک روٹی اور شیرۂ انگور وغیرہ کو جمع ہو کر کھاتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ واقعی مسیح کا گوشت و خون کھا پی رہے ہیں، جب کوئی شخص مسیحی دین قبول کرتا ہے تو اس کو بھی بتدریج یہ یقین ہونے لگتا ہے کہ جو شے وہ کھا پی رہا ہے وہ روٹی اور شیرۂ انگور نہیں، بلکہ فی الحقیقت مسیح کا گوشت و خون ہے اسی کو انگریزی میں (ٹرانسبسٹینشی ایشن) Transubstantiation (استحالۂ جوہر و جسم مسیح دوم) کہا جاتا ہے جسکے لئے اردو میں کوئی مفرد لفظ نہیں ملا،

۱۲۶- یہ کسی اور جگہ بتایا جاچکا ہے، کہ ہندسہ کے دعاوی اور براہین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ، بند ۱۵) وہین یہ بھی تشریح کر دیگئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہئے، یعنی، یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط و رسوم کی نسبت یہ فرض کرلینا چاہئے، کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہین، یا دوسرے لفظون مین کہو کہ ایک عالم ہندسہ، جب ان پر غور کرتا ہے تو انکی مخصوص مقدار یا امتداد سے بالکل قطع نظر کرلیتا ہے، جس کے یہ معنی نہین نکلتے کہ وہ کوئی مجرد تصور ذہن مین قایم کرتا ہے، بلکہ ہوتا صرف اتنا ہی کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہین کرتا، کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اسکو اصل ثبوت یا برہان سے بے تعلق سمجھتا ہے اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ ایک خط جو ایک انچ سے زیادہ لمبا نہین ہی اس طرح بحث کی جاسکتی ہے کہ گویا وہ دس ہزار اجزا پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ایک انچہ خط فی نفسہ مقصود نہین ہے، بلکہ بہ حیثیت اس کے کہ یہ کلی ہے، اور اسکی یہ کلیت صرف اپنے معنی کے لحاظ سے ہے جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار ایسے خطوط کی نمایندگی کرتا ہے جن مین دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزا ممتاز کئے جاسکتے ہین، گو خود اس خط کی حد ایک انچ سے زائد نہو، اس طریقہ سے اُن اصلی بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک انچہ خط کی جانب منتقل ہو جاتے ہین، جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے، اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات مین داخل سمجھ لئے جاتے ہین،

۱۲۷- چونکہ اجزا کی کوئی بڑی سے بڑی تعداد ایسی نہین ہوسکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط نہ فرض کیا جاسکے جس مین اس سے زیادہ اجزا ہون اس لئے ایک انچی خط کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزا پر مشتمل ہی، جو بالکل صحیح ہے لیکن نفس اس انچ بھر کے خط کے لئے نہین، بلکہ صرف ان چیزون کے لئے جو اس سے مراد ہیں لیکن لوگون

پر سے یہ تفریق اتر جاتی ہے اور اس عقیدہ کی جانب لغزش ہو جاتی ہے کہ خود اس چھوٹے خط کے اندر بے شمار اجزا موجود ہیں، جو کاغذ پر کھچا ہوا ہے، دنیا میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس کو ایک انچ کا دس ہزاروان حصہ یا جز کہا جا سکے، البتہ ایک میل یا قطر ارض کا دس ہزاروان حصہ ہوتا ہے اور اس ایک انچ سے وہ میل یا قطر نمایندگی حیثیت سے مراد لیا جا سکتا ہے، اسی لئے جب کاغذ پر میں ایک مثلث بناتا ہوں اور مثال کے طور پر ایک ضلع کو جو لمبائی میں انچ بھر سے زیادہ نہیں نصف قطر قرار دیتا ہوں تو میں اس کو ......، یا ...... یا اس سے بھی زیادہ حصوں میں منقسم خیال کر لیتا ہوں، کیونکہ اگرچہ خود اس انچ بھر کے خط کا دس ہزاروان حصہ کوئی معنی نہیں رکھتا، اور اس لئے بلا کسی حجت یا غلطی کے اندیشہ کے، اس سے قطع نظر کر لیا جا سکتا ہو، تاہم یہ کشیدہ خطوط چونکہ ایسی بڑی مقادیر کی صرف علائم اور نمایندگی کی حیثیت رکھتے ہیں جنکا دس ہزاروان جز بہت بڑا ہو سکتا ہے، اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل میں قابل لحاظ غلطیوں سے بچنے کے لئے ..... یا اس سے زیادہ اجزا کا نصف قطر فرض کر لیا جائے،

۱۲۸- جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کاغذ پر کھچے ہوے خطوں کی نسبت اسطرح گفتگو کرنا، کہ گویا ان کے اندر اتنے اجزا موجود ہیں جتنے فی الواقع نہیں ہیں اسلئے ضروری ہے تاکہ آخر میں چل کر استعمال کے لئے ہمارا دعوی عمومی اور کلی ہو جائے، ایسا کرتے وقت اگر ہم بات کو پوری طرح پر تال لیں، تو ہم پر یہ منکشف ہو جائیگا، کہ ہم نفس اس ایک انچ کے لئے یہ نہیں تصور کر سکتے کہ اس میں دس ہزار حصے نکل سکتے ہیں، بلکہ مقصود کوئی اور خط ہے جو ایک انچ سے بہت بڑا ہے اور جسکا یہ ایک انچی خط محض نمایندہ ہے، اور جب ہم خط کی بابت یہ کہیں کہ وہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے تو ہم کو ایک ایسا خط مراد لینا چاہئے، جو نامتناہی حد تک بڑا بھی ہو، جو کچھ ہم نے یہاں کہا ہے، وہی اس بات کی اصلی اور مخصوص وجہ معلوم ہوتی ہے

کہ ہندسہ مین محدود امتداد کے لئے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیون ضروری خیال کیا گیا ہی،

۱۲۹- ایک شخص یہ خیال کرے گا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا ہوتے ہین، وہی خود اس کے روکنے کے لئے متعدد دلائل ہو سکتے تھے، لیکن مین نہین سمجھتا کہ ان قضایا یا مسائل کے خلاف جنکا تعلق عدم تناہی سے ہے کس منطق کی رو سے استقرائی ثبوت نہین قبول کئے جاتے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا، جو نامحدود ذہن کی قوت سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن شئی نہین ہے یا یہ کہ گویا حقیقت وصداقت کے ساتھ کسی مہمل اور متناقض چیز کا تعلق ضروری ہے، لیکن جس طرح کی نظر اس دعوی کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ جائیگا، کہ یہ محض ذہن کی جمود پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارا کرے، کا ہلانہ تشکیک کے سامنے سر اطاعت خم کر دینا زیادہ پسند کرتا تھا،

۱۳۰- ادہر آخر زمانہ مین نامتناہیات کے بارے مین اس قدر بلند پروازیان کی گئی ہین اور یہ ایسے عجیب وغریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہین، کہ جنکی بدولت خود موجودہ دور کے علما ہندسہ مین کچھ کم وسوسے اور نزاعین نہین پھیل گئی ہین بعض نہایت بڑے لوگون نے تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہین قانع رہے، کہ متناہی خطوط نامتناہی العدد اجزا مین منقسم ہو سکتے ہین، بلکہ اس سے بڑھکر اس کے قائل ہین، کہ ان انتہائی اجزا مین سے ہر ایک پھر دوسرے نامتناہی اجزا پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لاالی نہایت، مین کہنا یہ چاہتا ہون، کہ یہ لوگ اسکے مدعی ہین، کہ اجزاء لاتجزی کے بھی اجزا لاتجزی ہین، اور پھر ان کے بھی اجزا لاتجزی ہین وعلی ہذا، بغیر اس کے کہ کہین انتہا ہو، چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک انچ صرف نامتناہی العدد اجزا پر مشتمل نہین ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی در متناہی اجزا، لاالی نہایت اس کے اندر

موجود ہین، دوسری جماعت سلسلۂ اول کے آگے اور سلسلون کے اجزا کو سرے سے کوئی چیز ہی نہین مانتی کیونکہ وہ معقول طور پر اس تخیل کو لغو خیال کرتے ہین کہ کوئی واقعی امتداد یا حصۂ امتداد ایسا موجود ہوگا کہ گو نامتناہی حد تک اسکی تضعیف و تزیید کرتے چلے جاؤ پھر بھی وہ کبھی ایک چھوٹے سے چھوٹے متعین امتداد کے مساوی نہین ہو سکتا، لیکن دوسری جانب یہ خیال کرنا بھی کچھ کم لغو اور بے معنی نہین معلوم ہوتا کہ کسی حقیقی اور واقعی جذر کا مربع، مکعب یا اور دوسری قوتین بجائے خود یا فی نفسہ سرے سے لاشی ہون جو ان لوگون کو ماننا پڑتا ہی جو صرف سلسلۂ اول کے اجزا لا یتجزی ہی کے قائل ہین، اور باقی مابعد کے سلسلون کے منکر ہین،

۱۳۱۔ لہذا کیا ان تمام باتون سے ہم بجا طور پر یہ نہین نتیجہ نکال سکتے، کہ دونون فریق غلطی پر ہین، اور یہ کہ لازماً کوئی ایسی شی نہین موجود جسکو نامتناہی الصغر اجزا سے تعبیر کیا جا سکے اور نہ کسی محدود کمیت یا مقدار مین نا محدود العدد اجزا پائے جاتے ہین؛ لیکن تم یہ کہوگے کہ اگر یہ نتیجہ تسلیم کر لیا جائے تو لازمی طور پر ہندسہ کی بیخ و بنیاد ہی برباد ہو جاتی ہے، اور یہ ماننا پڑتا ہی کہ جن بڑے بڑے آدمیون نے اس علم کو اس حیرت انگیز بلندی تک پہنچایا ہی، وہ تمام عمر بس ایک ہوائی قلعہ باندھتے رہے، اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہی کہ ہندسہ کا جتنا حصہ کارآمد اور منافع انسانی کے لئے ترقی بخش ہی، وہ ہمارے اصول کی بنیاد پر بھی مستحکم اور غیر متزلزل رہتا ہی، بلکہ اگر علم ہندسہ کو عملی حیثیت سے پیش نظر رکھکر دیکھا جائے تو ہمارے اصول کی رو سے بجائے کسی قسم کے نقصان کے اسکو نفع پہنچتا ہی لیکن اسکی واجبی توضیح، اور یہ ثابت کرنا کہ محدود امتداد کو نامحدود حد تک قابل انقسام فرض کئے بغیر، کیونکر خطوط و اشکال کی پیمایش اور ان کے خواص کی تحقیق کی جا سکتی ہی کسی دوسرے مناسب موقع کی بحث ہے، باقی کے لئے اتنا کہدینا کافی ہے کہ اگرچہ ہمارے اصول سے لازمی طور پر ریاضیات **نظری** کے بعض نہایت نازک اور دقیق حصون کا بلا

صداقت کو کسی طرح کا نقصان پہنچائے استیصال اور قلع قمع ہو جاتا ہی لیکن با این ہمہ
مین یہ نہین سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے، بلکہ مین تو الٹے یہ خیال کرتا ہون
کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہونا چاہئے تھی کہ قوی الاجتہاد اور اعلی قابلیتون کے آدمی ان
دماغی تفریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزون کے مطالعہ پر لگا دین، جو ہمارے متعلقات
زندگی سے قریب تر ہین، یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہین،

۱۳۲- اگر یہ کہا جائے کہ متعدد ہندسی اشکال کا جنکی صحت غیر مشتبہ ہی علم و انکشاف انہی
طریقون سے ہوا ہی جنمین نامتناہی اجزا کا استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر ان اجزا کا وجود مستلزم تناقض
ہوتا، تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کی جائے تو ایک مثال مین بھی
یہ نہ ثابت ہو سکے گا کہ متناہی خطوط کے لئے نامتناہی اجزا کا تصور یا استعمال ضروری ہی بلکہ چھوٹی
سی چھوٹی مقادیر حسیہ ہی سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہین پڑتی، اتنا ہی نہین، بلکہ یہ بھی واضح
ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزا کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہین،

۱۳۳- جو کچھ ہم نے یہان تک کہا ہی اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑون ہزارون
اہم غلطیون کا منبع وہی غلط اصول ہین جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصونمین تردید کی گئی ہی ساتھ ہی
یہ بھی معلوم ہو جاتا ہی، کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول ہین وہ نہایت نتیجہ خیز ہین
اور اُن سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہین، جو فلسفہ اور مذہب دونون کے لئے یکسان طور پر
بے حد سودمند ہین، بالخصوص مادہ یا اجسام کے قائم بالذات وجود کے بارے مین یہ اچھی طرح
ثابت و عیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی و مذہبی کے سب سے زیادہ خطرناک اور موذی دشمنون
کی قوت و اعتماد کا اصلی مرکز یہی شئی ہی، اور اگر یہ واقعی ہی کہ اذہان مدرکہ سے باہر بے ذہن اشیا کا
حقیقی مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی تشریح نہین ہوتی بلکہ اسکے

خلاف بے حساب، ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہین، اگر **مادہ** کا فرض محض ایک غیر ثابت شی ہے جسکی بنیاد کسی ایک دلیل پر بھی نہین ہے، اگر اس کے نتائج آزادانہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہین لا سکتے، بلکہ ناقابل فہم عقیدۂ **نامتناہیات** کے تاریک اور عام فریب پردہ مین اپنے کو چھپا رکھنا چاہتے ہین، ساتھ ہی اگر اس **مادہ** کو نکال دینے سے کوئی خراب نتیجہ نہین پیدا ہوتا، اگر دنیا مین اسکی گم شدگی کا حس تک نہین ہوتا، بلکہ بے اسکے ہر چیز زیادہ سہولت سے ذہن مین آجاتی ہے، اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض **نفوس** اور **تصورات** کے ماننے سے **متشککین** اور **ملاحدہ** دونون ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جاتے ہین، اور ہماری اسکیم **عقل و مذہب** دونون کے کامل طور پر مطابق ہے، تو مین خیال کرتا ہون کہ اگرچہ یہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کی جائے، اور مادہ کا وجود ممکن بھی مان لیا جائے جس کا عدم امکان مین سمجھتا ہون کہ پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کیا جا چکا ہے تو بھی ہمارا یہ امید باندھنا بالکل بجا ہوگا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے،

۱۳۴- یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً بہت سے ایسے نظریات و مناقشات بے سود ثابت ہو کر رد ہو جاتے ہین، جو علی العموم علم کے معمولی اور غیر اہم اجزا نہین خیال کئے جاتے ہین، اور اس لئے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگون کو شدید تعصب ہوگا، جو اب تک نہایت جانکاہی کے ساتھ ان نظریات مین مصروف رہے ہیں، اور ان کے مطالعہ مین نہایت عظیم الشان ترقیان کی ہیں لیکن باین ہمہ ہمکو امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لئے اس کو کوئی منصفانہ بنا نہ قرار دیں گے، کہ اس سے مطالعہ کی جانفشانیون مین تخفیف ہو جاتی ہے، اور **علوم انسانی** پہلے سے زیادہ صاف مختصر اور قابل تحصیل بنجاتے ہیں،

۱۳۵- علم **تصورات** کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے، اس کو ختم کرنے کے بعد، اب ہم کو

اپنی مجوزہ ترتیب کی روسے ارواح پر بحث کرنی ہے جنکی نسبت انسانی علم شاید اتنا ناقص نہین ہے جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، ماہیت روح سے ہماری ناواقفیت کی سب سے بڑی جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہمکو اس کا کوئی تصور نہین ہوتا بلکہ اگر اس قسم کے تصور کا وجود ہی بداہتہً ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہئے کہ وہ تصور روح کا ادراک نہین کرتی، اور اس تصور کا عدم امکان، اگر مین غلطی نہین کرتا تو بند ۲۷ مین بر ہانا ثابت کیا جاچکا ہے، یہان صرف اتنا اضافہ کرنا ہی، کہ روح کی نسبت یہ تو ثابت کیا جاچکا ہی کہ وہ بس ایک ایسا جوہر یا محل ہے جسمین بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جا سکتے ہین لیکن یہ جوہر جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہی، یا انکا محل ہی، اسکا خود کوئی تصور یا تصور کے مانند ہونا بداہتہً باطل اور بے معنی ہے،

۱۳۶- شاید یہ کہا جائیگا (جیسا کہ بعضون کا وہم ہے) کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی ہے، جو تمام جواہر کے علم کے لئے موزون ہوا اگر یہ حاسہ ہوتا تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان سکتے جس طرح ایک مثلث کو جانتے ہین، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور نیا حاسہ ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور حاصل کر سکتے لیکن مجکو یقین ہے کہ کوئی شخص اس امر کا اقرار نہ کریگا کہ روح یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا احساس ہے اسی لئے اگر تمام باتین اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی ہین تو ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ صرف اس بنا پر اپنے قوائے عاقلہ کو ناقص ٹھرانا کہ ان سے ہم کو روح یا جوہر مفکر کا کوئی تصور نہین حاصل ہوتا، اس سے زیادہ معقول بات نہین ہے کہ ہم ان پر یہ الزام رکھین کہ وہ کسی مدور مربع کے سمجھنے کے ناقابل ہین،

۱۳۷- اس خیال سے، کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہئے سیکڑون مہمل اور بعید از حقیقت نظریات پیدا ہوگئے ہین، اور ماہیتِ روح کی بابت بے حد تشکیک

پھیل گئی ہے اتنا ہی نہین، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلون مین خود اس امر کی نسبت وسوسہ پیدا کر دیا کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ ڈھونڈھنے سے اس کا تصور تو کوئی ملانہ ہوگا، یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہ غیر فاعل ہے، اور جسکی ہستی اُسکے ادراک سے زیادہ حقیقت نہین رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جوہر فاعل کی شبیہ یا تمثال ہو، اسکے ابطال کے لئے اس سے زیادہ کسی شی کی ضرورت نہین معلوم ہوتی کہ بس ان لفظوں کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہوگے کہ اگرچہ کوئی تصور مفکر، عامل اور قایم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہین ہوسکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانند ہوسکتا ہے اور یہ کچھ ضرور نہین کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اصل کے مثل ہو،

۱۳۸- میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات سے مشابہت نہین رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز مین مماثل ہو، تم ارادہ، فکر، اور ادراکِ تصورات کی قوتون کو الگ کر دو، تو پھر کوئی اور چیز نہین باقی رہ جاتی جسمین کوئی تصور روح کے مانند ہوسکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہین، جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے، یہی چیزین، اور صرف یہی چیزین اس اصطلاح روح کے مفہوم و معنی کا خمیر ہین، اسی لئے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتون کی کسی درجہ تک نمایندگی ہوسکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہوسکتا

۱۳۹- لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح، نفس، اور جوہر کی دلالت کسی تصور پر نہین ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہین، اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہین، میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شی پر ہے، جو نہ تصور ہے نہ تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور اُن سے استدلال کرتی ہے، اور صاحب ارادہ ہے

مین خود کیا ہون یعنی وہ چیز جس کو مین لفظ **مین** سے تعبیر کرتا ہون، بس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جوہر نفس سے مراد ہے لیکن اگر مین یہ کہون کہ مین کچھ نہین ہون، یا مین صرف ایک تصور ہون تو ان قضایا سے زیادہ کوئی شے بداہتہً مہمل اور لغو نہ ہوگی، باقی اگر یہ کہا جائے کہ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسما کے براہ راست مدلولات علی العموم تصورات بتائے جاتے ہین، اس لئے کوئی وجہ نہین بتائی جاسکتی کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہے وہ بھی اس کلیہ مین کیون نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ ذہن کے تمام مدرکات اس امر مین شریک ہیں کہ وہ سرتاسر غیر فاعل یا منفعل ہیں، اور ان کا وجود ان کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، بہ خلاف اس کے روح یا نفس ایک فاعل ہستی ہے جس کا وجود یہ نہین ہے کہ اس کا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے، اسی لئے یہ ضروری ہے کہ ہم تصور اور روح کے امتیاز کو قایم رکھین تاکہ دو بالکل مختلف اور متبائن الماہیت چیزون مین التباس نہ واقع ہو، دیکھو بند ۲۷

۱۴۰، ایک وسیع مفہوم مین یہ البتہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم کو روح کا تصور (یا بلکہ ایک[1] درک) حاصل ہے یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہین، ورنہ ہم اسکی نسبت نفیاً یا اثباتاً کچھ نہ کہہ سکتے، اس کے علاوہ جسطرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے، اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسرون کے تصورات کے مشابہ ہین، دوسرون کے تصورات کا ادراک کرتے ہین، اسی طرح ہم دوسرون کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہین جو اس مفہوم مین دوسری ارواح کا تصور یا شبیہ کہی جاسکتی ہے، اور ہماری روح کو دوسرون کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے جو ہماری حس کردہ حرارت یا نیلے پن کو دوسرون کے تصورات حرارت یا نیلگونی سے،

۱۴۱ - سابق الذکر نظریہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہے لیکن

---

[1] دوسرے ایڈیشن مین مصنف نے اضافہ کیا،

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کرین یہ مناسب ہے کہ اس کے معنی کی توضیح
کردین یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جو لوگ روح کی ابدیت طبعی کے مدعی ہین ان کا یہ خیال ہے کہ یہ قطعاً نا
قابل فنا ہے، یہان تک کہ وہ نا محدود القویٰ خلاق بھی نہین فنا کر سکتا جس نے اس کو ابتداءً
ہستی بخشی ہے بلکہ منشا صرف یہ ہے کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فساد نہین
ممکن ہے، البتہ جو لوگ اس کو صرف ایک طرح کا لطیف، ذی حیات شعلہ قرار دیتے ہین یا
حیوانی روح کے مثل جانتے ہیں، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنائیت و فساد کے بھی قائل
ہین کیونکہ ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہو سکتی ہے جس کے لئے یہ ناممکن ہو کہ
اس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھکر کہ یہ خیال مذہب و
اخلاق کے زہریلے اثرات کے لئے تیر بہدف تریاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ
نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بغلگیر ہو گیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہے،
لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے، کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہون انکی
حقیقت انفعالی تصورات سے زیادہ نہین، جنکا وجود صرف ذہن مین ہے، اور یہ ذہن ان سے
اس سے زیادہ بعید اور متبائن ہے جتنی تاریکی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کر چکے ہین کہ روح ناقابل
انقسام، غیر مادی، اور ممتد ہے، اور اسی لئے لازمی ناقابل فساد بھی ہے، اس سے زائد کوئی
شے واضح اور روشن نہین ہو سکتی کہ حرکات، تغیرات، انحطاط اور فساد جن کو ہر ساعت
ہم اجسام طبعی پر طاری ہوتے دیکھتے ہین (اور یہی وہ چیز ہے جسکو ہم نظام فطرت سے تعبیر
کرتے ہین) ان کے لئے ممکن ہی نہین کہ ایک فاعل، بسیط، غیر مرکب جوہر پر اثر کر سکین
لہذا ایسی ہستی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کئے نہین فنا ہو سکتی، یعنی انسان کی روح
فطرتاً ناقابل فنا یا ابدی ہے،

۱۴۲ اتنا کہنے کے بعد، مین خیال کرتا ہون کہ یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہماری روح کا علم اُس طریقہ سے نہین ہو سکتا، جیسے بے حس منفعل چیزون کا یا تصورات کا ہوتا ہے، روح اور تصورات اس قدر دو کلیتہً متضاد چیزین ہین، کہ جب ہم یہ کہین کہ وہ موجود ہین انکا علم ہوتا ہے وغیر ذالک تو یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ الفاظ کسی ایسی شی پر دلالت کر رہے ہین، جو دونون کی ماہیت مین مشترک ہے، ان دونونمین کوئی چیز بھی مشترک یا یکسان نہین ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتون مین کسی قسم کی تزیید یا توسیع سے، روح کو اُسی طرح جاننے کے قابل ہو سکتے ہین جسطرح مثلث کو جانتے ہین، یہ اتنی مہمل بات ہے، جیسے ہم یہ اُمید کرین، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہین، اس پر مین اس لئے بار بار اس قدر زور دیتا ہون، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہمات مسائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیون سے محفوظ رکھنے مین نہایت سود مند اور اہم ثابت ہوگا (مین خیال کرتا ہون کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہین کہا جا سکتا، کہ ہم کو کسی فاعل ہستی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمکو ان کا درک[1] ہوتا ہے، مجکو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک مین یہ جانتا یا سمجھتا ہون کہ ان لفظون سے کیا مراد ہے، مین کیا جانتا ہون بس یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہون، اگر لوگ تصور اور ادراک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرین، تو مین یہ نہ کہونگا کہ ایسا نہین کیا جا سکتا، لیکن صفائی اور صحت کے لئے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہوگا، کہ جو چیزین باہم بالکل متضاد ہین ان کے نامون مین بھی امتیاز قائم رکھا جائے یہ امر بھی قابل لحاظ ہے، کہ اشیا کی باہمی نسبتون اور علائق کے علم کے لئے بھی جن مین خود افعال نفس بھی داخل ہین، تصور کی جگہ درک کا لفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے، لیکن اگر موجودہ زمانہ مین

[1] قوسین کی عبارت مصنف نے دوسرے ایڈیشن مین بڑھائی ہے، دیکھو بند ۸۹، اور اس پر فٹ نوٹ،

یہ چل گیا ہے، کہ لفظ تصور، نفوس، علائق، اور افعال سب کے لئے عام ہو گیا ہی تو صرف ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۴۳ اتنا اور اضافہ کر دینا بیجا نہ ہو گا، کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے، ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے مین تصورات مجردہ کا کچھ کم حصہ نہین ہے لوگون نے خیال کیا، کہ ذہن کے افعال اور قوتون کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محل واثرات سے جدا کیا جا سکتا ہے، اس خیال کا نتیجہ یہ ہوا، کہ بہت سی مبہم اور تاریک اصطلاحات جنکے مدلولات اور ادراکاتِ مجردہ سمجھے جاتے ہین، الٰہیات اور اخلاقیات مین داخل ہو گئی ہین، اور ان کی بدولت علما رمین باہم بیحساب اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہین

۱۴۴ - لیکن روح کی ماہیت اور اس کے افعال کی نسبت منازعات آفرینی مین کسی شی کا اتنا حصہ نہین ہے، جتنا اُن اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات محسوسہ سے مستعار لیکر ان پر چسپان کر دیئے گئے ہین ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے جس مین احساس کی ٹھوکر اور مدافعت سے اسی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے جس طرح معمولی گیند مین ریکٹ کی ضرب سے پھر اسی سے ایسی بے انتہا لغزشین اور غلطیاں پھوٹ نکلتی ہین جو اپنے نتائج کے لحاظ سے اخلاق کے لیے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہین لیکن مجکو ذرا بھی شک نہین، کہ اگر فلاسفہ صرف اتنا کرین کہ بعض مقبول عام تعصبات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دھیان رکھین، تو یہ تمام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے، اور حقیقت کا صاف ستھرا مستوی اور ہموار چہرہ بے نقاب ہو جائے گا،

۱۴۵ - جو کچھ کہا جاچکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روحون کے وجود کا علم ہمکو صرف ان کے افعال اور ان تصورات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو وہ ہمارے اندر متہیج کرتی ہین، مجکو بہت سے حرکات، تغیرات، اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے جن سے یہ پتہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہین جو ان چیزون کی تخلیق مین شریک اور متحد العمل ہین، لہذا دوسری روحون کا مجکو جو علم ہے، وہ براہ راست نہین ہے، جیسا کہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر مبنی ہے جنکو مین بہ حیثیت اثرات یا علامات متلازمہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارواح کی جانب منسوب کرتا ہون،

۱۴۶ - اگرچہ بعض ایسی چیزین ہین، جو ہمکو اس امر کا یقین دلاتی ہین کہ انکی آفرینش میں انسانی عوامل کا ہاتھ ہے با این ہمہ یہ ہر شخص کے لئے بدیہی ہے، کہ وہ چیزین جنکو **مصنوعات فطرت** سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہین، وہ نہ انسانی ارادون کی آفریدہ ہین، اور نہ ان کے ماتحت، اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ کوئی اور روح موجود ہے جو انکی علت ہے، کیونکہ انکا بذات خود موجود ہونا صریحی تناقض ہے (دیکھو بند ۲۹) لیکن اگر ہم طبعی چیزون کی باقاعدگی ترتیب اور تسلسل پر غور کرین اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حیرت انگیز عظمت حسن اور کمال، اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی صناعی پر خیال کرین، ساتھ ہی اس مجموعہ کے باہمی بے تفاوت نسق و نظم کو سامنے رکھین، بلکہ ان سب سے بڑھکر لذت و الم کے وہ قوانین اور حیوانات کے وہ طبعی میلانات یا احساسات اور اشتہائات وجذبات ہین جنکی کبھی کما حقہ ستائش نہین ہوسکتی مین کہتا ہون کہ اگر ہم ان سب چیزون پر نظر کرین اور ساتھ ہی واحد، ازلی، بے انتہا **حکیم مہربان اور کامل** وغیرہ صفات کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کرین، توہمکو نہایت روشن طور پر معلوم ہوگا، کہ ان کا تعلق اسی مذکورہ بالا روح سے ہے جو ہر جگہ کارفرما ہے، اور جس سے تمام چیزین موجود ہین،

۱۴۷- پس اس سے یہ واضح ہوگیا کہ خدا کا علم بھی ہمکو اسی طرح قطعی اور براہ راست طور پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور ذہن یا روح کا علم، بلکہ ہم یہان تک دعوی کرسکتے ہین کہ آدمیوں کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بدیہی طور پر ہمکو خدا کے وجود کا ادراک ہوتا ہے، کیونکہ فطرت کے اثرات ومصنوعات تعداد مین ان اثرات سے بے انتہا زیادہ اور قابل لحاظ ہین جو عوامل انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہین، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی ایسی نہین ہے جو خود انسان کے یا اس کے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو، اور ساتھ ہی بہت زیادہ قوت کے ساتھ، اس روح کی ہستی کا اذعان نہ دلاتی ہو، جو خلاق فطرت ہے، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ دوسرون کو متاثر کرنے کے لئے ارادہ انسانی کے پاس محض اپنے اعضای جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہین، باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے کے ذہن مین کوئی تصور پیدا ہو، یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے، لہذا تنہا وہی ایک ذات ہے، جو اپنے کلمۂ قدرت سے تمام چیزونکو پابند کرکے مختلف روحون کے مابین وہ رشتہ قائم رکھتی ہے، جسکی مدد سے وہ ایک دوسرے کے وجود کا علم حاصل کرتی ہین، لیکن باایں ہمہ یہ حقیقی روشنی، جو ہر چیز کو اجاگر کرتی ہے، خود غیر مرئی ہے،

۱۴۸ ایک ناسمجھ گروہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہین سکتے، محض ایک عام فریب دعوی معلوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہین، کہ اگر ہم اسکو اسی طرح دیکھ سکتے، جس طرح انسان کو دیکھتے ہیں، تو ہم آپ سے آپ ایمان لاتے۔ کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اس کے اوامر کے آگے سر بھی جھکا دیتے لیکن افسوس وحسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمکو صرف اپنی آنکھیں کھولنے

کی ضرورت ہے جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے احکم الحاکمین کو اس سے بہت زیادہ
ہین اور روشن طور پر دیکھ سکتے ہین، جس طرح اپنے ہمجنسون کو دیکھتے ہین، میرا منشا نہین کہ خدا
کو بلا واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہین (جیسا کہ بعض لوگ مدعی ہین) یا یہ کہ جسمی چیزون کو بذات
خود نہین دیکھتے، بلکہ ان چیزون کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جسمانی اشیا
کی نمائندگی کرتی ہین، کیونکہ مجکو اعتراف کرنا چاہئے کہ یہ میرے لئے بالکل ناقابل فہم ہے، میں
اپنے معنی کی خود تشریح کرتا ہون کسی انسانی روح یا ذات کا علم جس سے نہین ہوتا کیونکہ یہ
کوئی تصور نہین ہے، اس لئے جب ہم کسی آدمی کا رنگ قد شکل، حرکات دیکھتے ہیں تو ہم در اصل
صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہین، جو خود ہمارے ذہن مین
اس وقت پیدا ہوتے ہیں، اور چونکہ یہ تصورات تفوق اور ممتاز مجموعون کی صورت مین الگ الگ
نظر آتے ہیں جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود و مخلوق روحون کا وجود
ہے، لہذا اس سے صاف ہے کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے جو ہماری طرح زندہ ہے حرکت
کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور سوچتی ہے، تو ہم خود کسی انسان کو نہیں دیکھتے، بلکہ صرف ایک
ایسے خاص مجموعۂ تصورات کو، جو ہم کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے، کہ ہمارا ہی جیسا کوئی اور مبدء فکر و
حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعۂ تصورات نمایندگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ہے، اور اسی
طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ جہاں ایک محدود اور مختصر مجموعۂ تصورات
ایک جزئی ذہن انسانی پر دلالت کرتا ہے، وہان چونکہ ہر وہ چیز جسکو ہم دیکھتے سنتے محسوس کرتے
یا کسی اور طرح حس سے معلوم کرتے ہیں، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشانی یا اثر ہے جس طرح ہمارا

لہ میلے برانکا مراد ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہ راست شعور وادراک نہین کر سکتے ہم مادی یا خارجی موجودات کو صرف خدا کے اندر دیکھ سکتے ہیں،

وہ احساس جو انسان سکے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے، اس لئے جسطرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہین، توہم ہر وقت اور ہر جگہ آلہیت کی آیات بینہ کا مشاہدہ کرتے ہین،

۱۴۹۔ اس لئے یہ بالکل صاف ہے، کہ جس مین ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے، اس کے لئے خدا یا ایک ایسی روح سکے وجود سے زیادہ کوئی شے بدیہی نہین ہوسکتی، جو ہمارے اذہان کے لئے اس درجہ مانوس ہے، کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گوناگون تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے، جو ہم کو برابر ہر آن متاثر کرتے رہتے ہین، اور جن کے ہم قطعاً اور کلیتہً ماتحت ہین، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور ہستی کا خمیر ہین، ایک ایسی حقیقت کبریٰ کا انکشاف جو ذہن سے اس قدر نزدیک ہے، صرف معدودے چند عقلون سے محدود رہنا انسان کی سفاہت و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہے، کہ وہ باوجود اتنے نمایان مظاہر آلہیت سے گھرے ہونے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گویا روشنی کی بہتات نے آنکھون کو خیرہ کردیا ہے،

۱۵۰۔ لیکن تم یہ کہوگے، کہ تو پھر کیا فطری چیزون کی آفرینش مین خود فطرت کا سرے سے کوئی حصہ ہی نہین، اور ان سب کو براہ راست اور کلیتہً خدا ہی کے فعل کی جانب منسوب کردینا چاہئے، میرا جواب یہ ہے کہ اگر فطرت سے صرف ان اثرات یا احساسات کا مرئی سلسلہ مراد ہے، جو خاص خاص بندھے ہوئے قوانین کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبع یا مرتسم ہوتے ہین، تو ظاہر ہے کہ فطرت اس معنی مین سرے سے کوئی شئی نہین خلق کرسکتی، باقی اگر فطرت سے کوئی ایسی ہستی مراد ہے جو خدا، قوانین فطرت اور مدرکات حسی سب سے ممتاز اور جداگانہ ہے تو مجھکو اعتراف کرنا چاہئے کہ یہ لفظ میرے لئے ایک مہمل آواز ہے جسمین کوئی معنی نہیں،

فطرت کا یہ مفہوم قدیم زمانہ کے ان بے دینوں کا پھیلایا ہوا ایک وہم باطل جو خدا کے نامحدود کمال اور اسکی ہمہ جائی کے صحیح ادراکات نہین رکھتے تھے، لیکن بہت زیادہ حیرت انگیز امر یہ ہے کہ اس وہم میں عیسائی گرفتار ہون، جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہین جسمین تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے یقدرت کی جانب منسوب کئے گئے ہین جن کو یہ بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہین "وہ زمین کی سرحدون سے بخار اُٹھاتا ہے، وہ مینہ کے ساتھ بجلی کو بھی بناتا ہے اور ہوا کو اپنے خزانون سے نکالتا ہے (دیکھو یرمیاہ باب آیت[۱]) وہ موت کی پرچھائین کو صبح کر دیتا، اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہے" (دیکھو عموس باب آیت[۱]) "وہ زمین کا حال دیکھتا ہے، اور وہ اس کو مینھون سے نرم کرتا ہے، وہ اُسکی روئیدگی مین برکت بخشتا ہے اور اپنے لطف سے سال کو تاج بخشتا ہے، چنانچہ چراگاہین گلوسے ملبس ہین اور نشیب غلے سے ڈھک گئے ہین (دیکھو زبور باب[۱])، لیکن باوجود اس کے کہ کتاب مقدس کی یہی عام اور مستمر زبان ہے، پھر بھی ہمین معلوم ہم یہ یقین کرنے سے کیون بھاگتے ہین، کہ ہمارے تمام احوال و معاملات مین براہ راست خدا کا ہاتھ ہے، اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کر لیتے ہین کہ وہ خود نہایت دور فاصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کور و بے حس نائب کو مقرر کر دیا ہے باوجودیکہ (اگر ہم سینٹ پال کی تصدیق کرین) تو ہم مین سے کسی سے بھی دور نہیں ہے۔

۱۵۱۔ مجکو معلوم ہے کہ یہ اعتراض کیا جائیگا کہ قدرتی چیزون کی پیدائش مین جن آہستہ تدریجی اور پیچیدہ طریقون سے مشاہدہ ہوتا ہے، اس سے یہ نہین سمجھ مین آتا کہ قادر مطلق فاعل کا ہاتھ اُنکی براہ راست علت ہے اس کے علاوہ خبیث و خطرناک جانورون کا وجود ناقص ولادتین پھلون کا کلی ہی کی حالت مین مرجانا، صحرائی مقامات مین بارش کا

---

[۱] یہ تمام اقتباسات بعینہ اردو کتاب مقدس سے نقل کر دیئے گئے ہیں،

ہونا، انسان کی زندگی کے گوناگون مصائب و آلام اور اسی قبیل کی بہت سی چیزین اس امر کے کثیر التعداد دلائل ہین، کہ یہ سارا کارخانۂ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی ذات کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ اسکی نگرانی مین ہے لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور معقول حد تک بند ۲۶ سے واضح ہے، کیونکہ یہ بالکل عیان ہے کہ سادہ و صاف عالمگیر قوانین کی ماتحتی مین، اور مستحکم و منضبط طریقہ کے ساتھ کام کرنے کے لئے، مذکورۂ بالا **اصول فطرت** کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی جس سے خدا کی حکمت اور فضل دونون کا ثبوت ملتا ہے، اس زبردست **مشین فطرت** کی پرصنعت ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ باوجود اسکے کہ اسکی حرکات اور بوقلمون حوادث ہمارے حواس پر ہروقت ضرب لگاتے رہتے ہین پھر بھی خود وہ ہاتھ جو اس پوری مشین کا محرک ہے وہ گوشت وخون کے انسانون کے لئے ناقابل حس ہے، (پیغمبر نے کہا ہے) "یقیناً" "تو ہی وہ خدا ہے، جو اپنے کو چھپاتا ہے" (دیکھو یسعیاہ باب ۴۵ آیت ۱۵) لیکن گو کہ **رب العالمین** اپنے کو ان مادہ پرستون اور کاہل الوجودون کی آنکھون سے پنہان رکھتا ہے، جو غور و فکر کی ذرا بھی زحمت نہین گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متامل ذہن کے لئے کوئی شے اتنی زیادہ روشن نہین ہوسکتی، جتنا اس **حکیم مطلق** روح کا بے محابا وجود، جو سارے نظام ہستی کو ترتیب تنظیم اور تقویم بخشتا ہے، جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہین، اس سے یہ بالکل صاف ہے، کہ احوال زندگی مین ہماری رہنمائی اور اسرار **قدرت** تک رسائی کے لئے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چلانا، اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اس کے ذہن کی ساری بلند پروازیان اور تمام انسانی عقل و تدبیر کسی مقصد کے کام نہ آسکتی، بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتون اور طاقتون ہونا ہی ناممکن ہوجاتا۔ دیکھو بند ۱۳۱۔ لہذا تنہا یہی ایک بات ان تمام جزئی زحمتون کو یکسر

کم وزن کر دیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظامِ عمل سے پیدا ہوتی ہین،

۱۵۲۔ لیکن ان تمام باتون کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ فطرت کے خود یہ نقائص وعیوب بھی بے سود نہیں ہین، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت کا کام دیتے ہین اور بقیہ اجزاء آفرینش کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہین، بالکل اسی طرح جیسے تصویر مین سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور منور حصون کو اور زیادہ اجاگر کر دیتی ہے اسی طرح یہ جانچ لینا بھی بہتر ہوگا کہ نطفہ او جنین کی اضاعت، اور حیوانات و نباتات کی اتنی پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام دھرنا کہین ہماری اس عصبیت کا نتیجہ تو نہین ہے، جو ناتوان و کفایت شعار انسان کے طریق کار کے ذہن نشین ہو جانے سے پیدا ہو گئی ہے۔ انسان کے لیے بیشک ان چیزون کے صرف و استعمال مین ایک معتدل اور کفایت شعارانہ انتظام دانشمندی خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جد و جہد کے نہین پیدا کر سکتا لیکن ہمکو ہرگز نہ وہم کرنا چاہئے کہ اُس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے انتہا نازک ودقیق مشینین کے خلق کرنے مین اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ زحمت یا تکلیف پیش آتی ہے جتنی ایک سنگریزے کے پیدا کرنے مین، کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بدیہی نہین ہے کہ ایک قادر ذات، بلاتفریق ہر شی کو محض ایک کن یا اشارۂ مشیت سے پیدا کر سکتی ہے اس لئے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزون کی گوناگونی یا بہتات کو ان کے خالق کی کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہئے بلکہ ان چیزون کو اس کی قدرت کی وسعت وہمہ گیری کی ایک حجت جاننا چاہئے،

۱۵۳۔ رہا کلفت والم کی آمیزش کا سوال جو ہمیشہ دنیا مین فطرت کے قوانین عام

اور ناقص و محدود روحون کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے، تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لئے قطعاً ناگزیر ہے، علاوہ برین ہماری تنگ نظری کا بھی قصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن مین لیتے ہین اور اس کو مطلق شر قرار دے لیتے ہین، حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کرلین کہ چیزون کے مختلف مقاصد باہمی علائق اور وابستگیون کا پوری طرح احاطہ کرلین، اور یہ کہ کن مواقع پر نسبتون سے لذت والم سے متاثر ہوتے ہین ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی ماہیت اور اس دنیا مین ہماری تخلیق کا منشا کیا ہے، تو ہم کو اس اعتراف پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزین بجائے خود شر نظر آتی ہین، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کرکے دیکھی جائین تو فی نفسہٖ خیر ہین،

۱۵۴۔ جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہر فہمیدہ آدمی پر یہ واضح ہوجائے گا کہ دنیا مین حامیانِ الحاد یا مانوی[1]، بددینی کا وجود صرف ذہن کی وسعت و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہے حقیر اور نافہم نفوس بے شک خدا کے کامون کا مذاق اڑا سکتے ہین، کیونکہ وہ ان کی خوبی اور نسق کے سمجھنے سے عاری ہین، یا اسکی زحمت ہی نہین گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی صائب الفہم اور وسیع الخیال ہین، ساتھ ہی سوچنے سمجھنے کے بھی عادی ہین، وہ حکمت و فضل کی ان الٰہی نشانیوں کے حق ستایش کو کبھی پوری طرح نہین ادا کرسکتے، جنکی چمک اعتدال فطرت کے ہر ذرہ مین موجود ہے لیکن ایسی صداقت عالم مین کہان ہوسکتی ہے کہ جو ذہن پر ایسی تیز روشنی ڈالے کہ باوجود بے توجہی اور دانستہ نظر پوشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح

[1] ایران کا مشہور مانی مراد ہے، جو خیر و شر کی دو مستقل ازلی روحانی طاقتین یا ہستیان تسلیم کرتا ہے جس کو نور و ظلمت سے تعبیر کرتا ہے، اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسوی ہے، اس کو بہت سے لوگ پیغمبر مانتے ہین،

دیکھنے سے نہ بچ سکے؟ لہذا انسانی آبادی کا وہ سواد اعظم جو شب و روز صرف کاروبار یا لذت اندوزیوں مین پھنسا رہتا ہے، اور اپنی چشم بصیرت کو شاذ ہی کھولنے کا عادی ہے اگر وجود خدا کی نسبت یقین و اذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا ہو جس کی ایک ذی عقل مخلوق سے توقع کی جاسکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵۔ آنکھوں پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظر سے اوجھل ہو جانا تعجب انگیز نہین ہے بلکہ تعجب انگیز دراصل انسان کی یہ نادانی ہے، کہ اُس نے غفلت کے پردون سے اپنی آنکھوں کو بند کر رکھا ہے، اور مجکو خوف ہے کہ بہت سے اعلیٰ قابلیتوں اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک مین بستے ہین، محض اپنی بے پروایانہ اور خطرناک غفلت شعاری کی بدولت، الحاد مین ڈوب گئے ہین، وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ہی نہین، بلکہ صرف یہ کہ ان کے پاس اسکے ہونیکا کوئی اطمینان بخش ثبوت نہین ہے، کیونکہ یہ تو محض ناممکن ہے کہ کوئی شخص اُس قادر مطلق ہستی کی ہمہ جائی، قدوسیت، اور عدالت سے پوری طرح متأثر اور متنبہ ہونے کے بعد اسکے قوانین کی بیباکانہ ہتک اور بے احترامی پر اڑا رہے، لہذا ہمکو ان نکات مہمہ پر نہایت جد و جہد سے غور و تامل کرنا چاہیے، تاکہ اس بات کا ایک غیر مشتبہ اذعان حاصل ہو جائے کہ خداوند عالم کی آنکھین ہر نیکی اور بدی کو دیکھ رہی ہین، وہ ہمارے ساتھ ہے اور جہان ہم جاتے ہین ہماری نگرانی کرتا ہے، اور کھانے کے لئے روٹی اور پہننے کے لئے کپڑا دیتا ہے، اور یہ کہ وہ ہمارے سویدا رقلب تک کے خیالات سے باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سرتا سر اور براہ راست اُس سے وابستہ ہین، ان حقائق عظیمہ کے صحیح اور روشن علم کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے قلوب ایک ایسی پرہیبت تنبہ اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائینگے جو نیکوکاری کے لئے قوی ترین محرک اور رہنما، اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے،

۱۵۶۔ کیونکہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعہ مین سب پر مقدم ہے وہ **خدا** اور اپنے **فرض** کا علم ہے جسکی ترقی اور تحقیق میری محنتون کا اصلی مقصود و ماحصل ہے، لہذا جو کچھ مین نے کہا ہے اگر اس سے اپنے قارئین کے دل مین خدا کی **موجودیت** کا ایک مقدس **احساس** نہ پیدا کرسکون تو مین اپنی ان ساری جان کاہیون کو سرتاپا رائیگان اور بے اثر خیال کرون گا، اور ان لاحاصل مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکنے کے بعد جو علما کا مخصوص مشغلہ ہین، اب یہ بہتر ہے کہ ان کو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کرکے **صحیفۂ الہی** کی نجات بخش صداقتون پر ایمان لاوین، جنکا علم اور جنپر عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے،

تمام شد

مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	تشریح
۱	Abstract	مجرد	
۲	Abstraction	تجرید	
۳	Absolute	مطلق	
۴	atom	سالمہ	
۵	a posteriori	اکتسابی،حصولی،استقرائی	اصل مین یہ دونون منطق کی اصطلاحین ہین، جسمین استقرائی اور قیاسی استعمال کرنا چاہئے باقی نفسیات والہیات مین کہین حصولی وحضوری مناسب ہوتاہے، اورکہین اکتسابی وبدیہی،
۶	a priori	ذہنی،حضوری،قیاسی،	
۷	attributes	صفات	اعراض یا کیفیات کے مفہوم مین اس لفظ کا استعمال غلطی ہے اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہین جو کسی شی کی ماہیت مین داخل ہین، جیسے امتداد مادہ کی صفت ہے **ذاتیات** کا لفظ زیادہ مناسب ہے
۸	accident	عرض	
۹	antipodes	تحت الرجلی	دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۲۶ فٹ نوٹ ،
۱۰	archtype.	اصل	نقل یا مثنیٰ کا مقابل ومتضاد ،

۱۱	analogy	تمثیل	
۱۲	ad infinitum	لاالی نہایت	
۱۳	associations	ائتلافات (ذہنی)	
۱۴	active mind	روح فاعل	برکلے اس سے خدا مراد لیتا ہے کہ اس کے نزدیک صفت فاعلیت صرف اسی مین ہے ،
۱۵	Being	کون	
۱۶	Becoming	تکون	
۱۷	Conception	تعقل	اس کے مفہوم کا امتیازی جز کلیت ہے جزئیات کے ادراک کو تعقل نہ کہنا چاہیے ،
۱۸	Corporeal Substance	جوہر جسمی	
۱۹	Corpuscles	حبا آت	یہ اکثر خلایا (Cells) کے معنی مین مستعمل ہوتا ہے ،
۲۰	Cognition	وقوف	
۲۱	Causation	تعلیل	
۲۲	Co eternal	شریک ازلیت	
۲۳	Corruption	فساد	یہ دو لفظ علی الترتیب فنا و بقا کے مفہوم مین مستعمل ہین مثلاً
۲۴	Conservation	استمرار	مادہ کیلئے فساد مادہ اور استمرار مادہ ،
۲۵	Cogitation	امعان	
۲۶	Centrifugal force	قوت مرکز گریز	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۷ کتاب ہذا ،
۲۷	Centripetal force	قوت مرکز جو	

۲۸	Deduction	استنباط، قیاس	مقابل استقرا
۲۹	Demonstration	احتجاج	وہ استدلال جسکے مقدمات بدیہی ہون
۳۰	Demonstrative	برہانی	
۳۱	Devine	الٰہی	
۳۲	Duration	مرور	فلسفہ مین اسکا استعمال زمان کے لئے مخصوص ہو، بلکہ کہنا چاہئے کہ اسکی حقیقت مین داخل ہو
۳۳	Denomination	تسمیہ	
۳۴	Desolution	اغلال	
۳۵	Design	غایت	وہ نظریہ جو یہ قبول کرتا ہے کہ کسی ذات نے کائنات کے تمام اجزا کو بالارادہ کسی نہ کسی آخری غرض و غایت کیلئے خلق کیا ہے یعنی اجزاے عالم کا باہمی ارتباط و تناسب بخت و اتفاق پر مبنی نہین ہے،
۳۶	Extention	امتداد	یعنی پھیلاؤ، یہ مادہ کا وہ خاصہ ہو جسکی بنا پر وہ فضا یا مکان کے کسی حصہ کو بھر لیتا ہو،
۳۷	Ego	ایغو۔ انا	
۳۸	Efficiency	فعلیت	
۳۹	Entity	کائن، وجود، ذات حقیقت	اس لفظ سے زیادہ تر خارج از ذہن موجودات و کوائن مراد ہوتے ہیں،

۴۰	Efficient Cause	علت فاعلی	
۴۱	Essential qualities	صفات ذاتیہ	accidental qualities کے لئے صفات عرضیہ جو داخل ذات نہیں ہوتے
۴۲	Essentials	ذاتیات	accidentals (عرضیات) کا مقابل ہے واحد کے لئے ذاتی و عرضی
۴۳	Figure	شکل	
۴۴	Form	صورت	
۴۵	Fatalists	جبریہ	
۴۶	First philosophy	فلسفہ اولی	
۴۷	Final Cause	علتہ غائی	
۴۸	Fiat	کن مشیت	اصل مین اس سے ذہن کی وہ خاص حالت مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں مین سے ایک کے اختیار کے لئے تصفیہ کے وقت ہوتی ہے، خدا کے لئے جب مستعمل ہو تو مشیت یا امر کن کا لفظ موزون ہوتا ہے
۴۹	Heterodoxy	بدعت	
۵۰	Heterogeneous	تبائن	
۵۱	Homogeneous	متجانس	
۵۲	Heresy	بددینی	

نمبر	English	اردو	تشریح
۵۳	Instinctive	جبلی، خلقی	
۵۴	Immortality	ابدیت	
۵۵	Induction	استقراء	
۵۶	Idea	تصور	جس چیز کا ایک دفعہ حواس سے علم حاصل ہو چکا ہو اُس کو حافظہ کی مدد سے بلاوساطت حواس ذہن کے سامنے مستحضر کرنا، یہی تصور ہے لیکن برکلے نے اسکو وسیع ترین معنی مین استعمال کیا ہو جسمین حسی و ذہنی، احضاری و استحضاری تمام ادراکات داخل ہین، یہ لفظ تاریخ فلسفہ مین افلاطون سے لیکر آج تک نہایت مختلف و متباعد معنی مین مستعمل ہوا ہے،
۵۷	Imagination	تخیل	
۵۸	Inquisitive	متجسس	
۵۹			
۶۰			
۵۹	Impression	ارتسامات	وہ حسی ادراکات (رنگ، مزا، سردی، گرمی وغیرہ) یا نفسی کیفیات (غم و غصہ، نفرت وغیرہ) جنکا براہ راست آلات حس سے ادراک ہو رہا ہو، یا بالذات نفس پر طاری ہون،
۶۰	Intuitive	بدیہی، وجدانی	
۶۱	Invisible	غیر مرئی	
۶۲	Impenetrability	عدم نفوذ، عدم تداخل	یہ جسم یا مادہ کا ایک خاصہ خیال کیا جاتا ہی جسکی بنا پر مادہ کے ایک سے زائد ذرات یا اجزا ایک ہی وقت مین ایک ہی مکان مین نہین سما سکتے

۵۶ یہ تشریح صرف تصور کی ہے،

نمبر	English	اردو	تشریح
۶۳	Impenetrable	عدیم التداخل	
۶۴	Impiety	زندقہ	
۶۵	Invet	عدیم الحرکت	
۶۶	Image	تمثال شبیہ	ارتسام کے خلاف کسی شی کا استحضار ذہنی ادراک
۶۷	Illusion	التباس	
۶۸	Immediali	بالذات	
۶۹	Infenite	نامتناہی	
۷۰	Indefenite	نامحدود	
۷۱	Incorruptible	عدیم الفساد	
۷۲	Inference	استنتاج	
۷۳	Immutable	عدیم التغیر	کہنا چاہئے کہ مذہبی دعیالوجی کی اصطلاح ہے خدا کی ذات وصفات کیلئے استعمال ہوتی ہے
۷۴	Infeniteomol	نامتناہی الصغر	یہ اصل مین ریاضی کی اصطلاح ہے، وہ کمیت مراد ہوتی ہے، جو ہر محدود ومتناہی کمیت سے کم ہے
۷۵	Mind	ذہن	یہ لفظ بھی آئیڈیا کی طرح نہایت وسیع اور مختلف مفاہیم مین مستعمل ہے یہان تشریح کی گنجائش نہین
	Modes	احوال شئون اطوار	بالعموم اس سے کسی شی کی موجودیت کے وہ احوال وعوارض مراد ہوتے ہین جو بدلتے رہتے ہین اقریب قریب اعراض کے ہم معنی ہے، لیکن

نمبر	English	اردو	تشریح
			صفات attributes یا ذاتیات سے بالکل تبائن کیونکہ انکی اولین شرط عدم تغیر ہے ،
۷۷	Magnitude	میکانی ، بعد	
۷۸	Mechanical	میکانکی ، آلی	فلسفہ مین آلیت سے بالعموم وہ نظریہ مراد ہوتا ہے جسکی روسے خلق عالم کی کوئی ارادی علتہ غائی نہیں ہے ، بلکہ تمام کائنات حرکات مادہ کی معمولی قوانین کے ماتحت ہیں (دیکھو صفحہ ۵۸ فٹ نوٹ کتاب ہذا)
۷۹	Minimum	اقل ۔ قلیل	
۸۰	Maximum	اکثر الکثیر	
۸۱	Molecule	جوہر فرد ۔ مکسرہ	مکسرہ سالمہ (ڈیم) کی طرح ناتجزئی نہین ہوتا بلکہ یہ کسی جسم کا وہ اصغر الصغیر جزء ہے کہ اگر آگے اسکو توڑا یا تحلیل کیا جائے تو عنصری سالمات پیدا ہو جائین گے ، مثلاً پانی کے ایک مکسرہ کو تحلیل کرو تو آکسیجن ، ہائیڈروجن کے سالمات نکل آئین گے ،
۸۲	Manicha ism	مانویت	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ
۸۳	Negative	سلبی	

ایسی شی کا علم جسکی ذہن مین کوئی تشبیہ یا تمثال نہ قایم ہوسکے، مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہین ہوسکتا لیکن پھر بھی ایک طرح کا **درک** حاصل ہے، دیکھو صفحہ ۸ فٹ نوٹ	درک یا تعقل	Notion	۸۴
مقابل **بخت و اتفاق**	وجوب، ضرورۃ	Necessity	۸۵
	فلسفہ طبعی	Natural Philosophy	۸۶
	اجسام طبعی	Natural bodies	۸۷
	میلانات طبعی	Natral inclinations	۸۸
تمام عوارض حسیہ سے قطع نظر کرکے کسی چیز کی نفس ماہیت یا **ذات کماہی** کیلئے **ذات** یا عین کے سوا کوئی موزون تر لفظ نہین ملتا **ہویت** بھی کہین کہین استعمال ہوسکتا ہے،	ذوات، اعیان	Noumena	۸۹
	خارجی	Objective	۹۰
	خارجیت	Oo Outnes	۹۱
ٹھنڈے پانی کو گرم کرکے اس مین ہاتھ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک احساس پیدا ہوگا جسکو حرارت کہا جاتا ہے سمجھا یہ جاتا ہے کہ اس احساس حرارت کی علت خود پانی کی نو پیدا کیفیت ہے لیکن فلاسفہ کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ نہین جس وقت	سبب باعث	Occasion	۹۲

پانی مین یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس کے مقابل مین **خدا** نفس مین بھی ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے یعنی احساس حرارت کی حقیقی علت **خدا** ہی باقی پانی کا یہ تغیر خدا کے فعل کیلئے محض ایک باعث پڑجاتا ہے اسی طرح مادہ کے ہر تغیر کے مقابل مین **خدا** نفس یا **روح** مین ایک تغیر پیدا کر دیا کرتا ہے، یا یون سمجھو کہ **مادی** تغیر خدا کے فعل کیلئے محض ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے، اس اصطلاح کے لئے ہم کو **باعث یا سبب غیر لازم** سے بہتر کوئی لفظ نہین ملتا (دیکھو صفحہ ۲ فٹ نوٹ) اشاعرہ کا بھی مذہب اسی کے قریب قریب ہے،			
	عالم الغیبی ہمہ بینی	Omniscience	۹۳
	ہمہ جائی	Omnipresence	۹۴
	ہمہ توانی قدرت مطلقہ	Omnipotence	۹۵
	جزئی	Particular	۹۶
تعقل کا مقابل، یعنی احساس جزئیات	ادراک	Perception	۹۷
	خاصہ	Property	۹۸

۹۹	Particles	ذرات مادی	
۱۰۰	Positive	ایجابی	
۱۰۱	Principles	مبادی اصول	
۱۰۲	Phenomena	حوادث، مظاہر	یہ اصطلاح ذوات واعیان کے مقابل مفہوم کے لئے مستعمل ہے،
۱۰۳	Premise	مقدمہ	منطق کی اصطلاح
۱۰۴	Place	حیز	کے لئے مکان
۱۰۵	Paradoxes	مستبعدات، استبعادات	عام خیال کے خلاف کوئی بات
۱۰۶	Presentation	احضار	قریباً ارتسام Impression کا ہم معنی ہے، جسکی تشریح اوپر گذر چکی ہے
۱۰۷	Quality	کیفیت	
۱۰۸	Quantity	کمیت	
۱۰۹	Quiddity	عینیت، یا ماہیت	مدرسی اصطلاح ہے ذات یا ماہیت شے مقصود ہوتی ہے
۱۱۰	Reality	حقیقت	
۱۱۱	Representation	استحضار	استحضار زیادہ مناسب ہے، جسکی طرف ہمارا ذہن طبع کتاب کے بعد گیا ہے، ہمنے کہیں کہیں نمایندگی استعمال کردیا ہے اور کہیں کسی اور طرح سے مطلب ادا کردیا ہے احضار کے خلاف اسکا مفہوم کسی حسی یا ذہنی کیفیت کا حافظہ کی وساطت سے اعادہ ہے

۱۱۲	Reason	عقل	وسیع ترین مفہوم مین اس سے ذہن کی وہ قوت مراد ہوتی ہے جسکا کام استنباط و استنتاج ہے اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کیجاتی ہے
۱۱۳	Relative	اضافی - اعتباری	
۱۱۴	Reaction	ردعمل	خارجی یا ماحولی تاثیر کے جواب مین عضوی جسم (جاندار) مین جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ ردعمل ہے مثلاً چھوئی موئی کا درخت چھونے سے پژمردہ ہو جاتا ہے، چھونا خارجی تاثیر ہے اور اسکی پژمردگی ردعمل ہے
۱۱۵	Resistance	مزاحمت	مادہ کا ایک خاصہ ہے، نیز اس احساس کو بھی کہتے ہین، جو کسی عضلی حرکت کی روک یا مدافعت سے پیدا ہوتا ہے،
۱۱۶	Scepticism	ریتابیت تشکیک	
	Soul	نفس	
۱۱۸	Spirit	روح	
۱۱۹	Simple	بسیط - مفرد	
۱۲۰	Spontanious	اضطراری	قریب قریب جبلی کا ہم مفہوم ہے،
۱۲۱	Subservant	معین تبعی	

دونون سے مراد وہ نامعلوم و نامحسوس شے ہے، جسکے ساتھ محسوس و معلوم اعراض و صفات قائم خیال کئے جاتے ہین، مثلاً جسکے ساتھ امتداد و شکل وغیرہ قائم ہے وہ محل یا **جوہر مادی** ہے، اور جس کے ساتھ ارادہ شعور وغیرہ قایم ہے، وہ محل یا جوہر **روحی** ہے،	جوہر محل	Substance Substratum	۱۲۲
دیکھو صفحہ ۷	صفات ثانوی	Secondory qualities	۱۲۳
	ذہنی	Subjective	۱۲۴
دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸	مدرسیت	Scholasticism	۱۲۵
	حکمت نظری	Speculative Sience	۱۲۶
مابعد الطبیعات یا الٰہیات	علم عالی	Sublime Learning	
برکلے کو پڑھتے وقت یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ کسی شے اور اسکی **علامت** مین علت و معلول کا سا کوئی لزومی علاقہ نہین ہوتا (دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۷)	علائم	Signs	۱۲۷
یہ مادہ کا وہی خلاصہ ہے جسکو اوپر عدم تداخل یا عدم تداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر کیا گیا ہے،	صلابیت	Solidity	۱۲۸

۱۲۹	System of beings	نظام موجودات	
۱۳۰	Sameness	ہویت	
۱۳۱	Theory of vision	نظریہ رؤیت	
۱۳۲	Time	زمان	
۱۳۳	Transcendental	مافوق	اس سے بالعموم وہ فوق العقل والادراک اشیا مراد ہوتی ہین جو تجربہ اور مشاہدہ کے دسترس سے باہر ہین،
۱۳۴	Transubstantiation	استحالہ جوہری	دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۴۱
۱۳۵	Three Dimensions	ابعاد ثلثہ	یعنی طول، عرض اور عمق
۱۳۶	Understanding	فہم	عقل (Reason) و فہم مین فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی ہے جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہو اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم استقرائیہ و تجربیہ (سائنس) کا مبدا ہے،
۱۳۷	Unthinking Substance	بے ذہن جوہر	یعنی مادہ
۱۳۸	Unextended	غیر ممتد	روح کی صفت ہے،
۱۳۹	Virtue	فضیلت	اس کو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہئے اسکا مقابل لفظ رذیلت (VICE) ہے،
۱۴۰	Wisdom.	حکمت	خدا کیلئے جب یہ لفظ مستعمل ہو تو اسکا ترجمہ حکمت مناسب ہوتا ہے